PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE
EINE SAMMLUNG VON VORTRAGEN UND SCHRIFTEN
AUS DEM GEBIET DER PHILOSOPHIE UND GESCHICHTE
55

GERMANISCHE HELDENDICHTUNG

Ein Vortrag
nebst einer Studie zur Heroisierung des Mythos

VON

FRANZ ROLF SCHRÖDER

1 9 3 5

VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
TÜBINGEN

Der Vortrag „Germanische Heldendichtung“ wurde auf dem Festabend der Würzburger Ortsgruppe der Deutschen Akademie am 24. Mai 1935 gehalten. Er gelangt hier in allem Wesentlichen unverändert zum Abdruck, einschließlich freilich einiger Ausführungen, die damals aus Zeitgründen ausgelassen werden mußten. Die Studie zur „Heroisierung des Mythos“ will an einem Einzelbeispiel ein grundsätzliches Problem erörtern und liefert, wie ich glaube, zugleich einen nicht ganz unwichtigen Beitrag zur indogermanischen Religionswissenschaft.

Druck von H. Laupp jr in Tübingen

GERMANISCHE HELDENDICHTUNG

In seiner neuesten Dichtung „*Michaelsberg*“ stellt *Ernst Bertram* tiefernste Betrachtungen an über das Schicksal der Bücher in kommender Zeit [1]). Hoch oben auf dem Michaelsberg, der alten ehrwürdigen Gottesfelsenburg, weilend, die — wie er dem Freunde schreibt — nach mannigfachem Wechsel des Besitzers jetzt eine streng in sich geschlossene Vereinigung zur Stätte einer inneren Vorbereitung und Schulung erwählt habe, „als eine heimliche Schmiede für die Waffen von morgen“, ... da kommt ihm eines Tages im Büchersaal der Burg die Frage: „Wer wird bestehen — hier oben? Was wird sich erhalten, vor dem Blick der Künftigen? und vor unserm eignen, künftig? .... Es ist ein Bücherfeindliches auch in der Luft dieser Zeit, von einem Etwas in mir zugleich trauernd beklagt und dennoch mitempfunden. Wir können uns darüber nicht mehr täuschen. .... Über der Baumgrenze gelesen, welken die meisten Bücher — das haben wir doch oft und oft, beide, auf unseren Wanderungen erfahren. Auch hier oben bin ich, so kommt es mir vor, über eine heimliche Baumgrenze hinausgelangt — ich spüre das im Lesen immer wieder. ... Ich frage mich hier oft: was werden wir denn überhaupt noch für Bücher haben? Ich meine, natürlich, nicht all die lehrenden, fachlich-brauchbaren, notwendig-nützlichen — nein, die wenigen, daraus die Seele eines Volkes immer neu sich nähren kann; aus denen wir einige zu den immer sich erneuenden Heiligen Schriften unsres Volkes erheben können. ... Es geht jetzt wie ein Zittern und Blätterfallen durch den so ungeheuerlich gewordenen grauen Wald. Wir leben erst

im Beginn des großen Büchersterbens. Nie ist so viel weggeworfen worden, wie wir bald wegwerfen werden. Das spüren wir alle bis in unsere Wurzeln. Und doch wollen wir es nicht wissen. Oft denke ich: wüßten die Männer des Wortes wirklich, wie wenig Bücher die europäische Menschheit auf ihre nahe, nächste Schicksalsfahrt mitnehmen wird, es würden kaum so viel Sätze niedergeschrieben werden, wie jetzt Bücher . . . ."

Wir wollen so wenig wie Bertram die unmögliche Antwort auf die Frage nach dem „Was bleibt?" zu geben versuchen, wie es vor etlichen Jahren mit anmaßlicher Flachheit geschehen ist, und wir wollen uns nicht in eitlen Prophezeiungen ergehen, was die kommenden Geschlechter tun werden. Aber gerade auch ihnen gegenüber haben wir die Pflicht — auf daß sie nicht dereinst den Stab über uns brechen und uns fluchen, weil wir ihnen eine geistige Wüste hinterlassen hätten — uns selbst die andere ernste Frage vorzulegen, was wir behalten und bewahren wollen. „Das scheint mir doch (schreibt Bertram an etwas späterer Stelle) die Frage, die man jetzt vernachlässigt. Ich sehe schon allzu viele bereit, wegzuwerfen. Es ist beinahe schon eine Begeisterung. Aber wissen sie auch, was sie um jeden Preis behalten wollen, was sie in das neue Schiff mit hinüberretten wollen und müssen? Dauer, Anknüpfung, hohe Überlieferung, Dankbarkeit, auf den Jahrtausenden ruhend — sollen das alles verlachte Dinge werden? Bestehen nicht Seelen nur deshalb, weil sie sich erinnern, weil sie sich erinnern wollen und können? und Völker? und Gläubige? und Künstler? Denn die Griechen belehrte ihr Mythos, die Musen seien Töchter der Erinnerung."

Die germanische Heldendichtung scheint nun freilich gerade in unseren Tagen über allem Streit der Meinungen zu stehen. Heute, da die Erinnerung an die Welt des Frühgermanentums aus verborgenen Tiefen der Seele mit elementarer Gewalt wieder hervorbricht, dürfen wir hoffen, daß ihre großen Schöpfun-

gen auch der Nachwelt als heiligstes Erbe überliefert werden. Damit soll gewiß nicht einer „romantischen Verabsolutierung der Frühzeit" [2]) das Wort geredet werden: sie ist für jeden geschichtlich Denkenden unmöglich, und es ist keinesfalls angängig, die ganze spätere — und d. h. doch die ganze *eigentlich deutsche* Entwicklung: das christlich-deutsche Mittelalter, wie die Griechennähe der deutschen Klassik als Untreue und Verrat am germanischen Wesen zu brandmarken, so wenig wir auch die Geisteshaltung einer dieser beiden vergangenen Epochen für schlechthin verbindlich für die Gestaltung deutschen Wesens in alle Zukunft erklären möchten [3]). Doch davon will ich heut nicht weiter sprechen. . . . . In dieser Stunde sei vielmehr ein anderes offen gesagt, daß wir nämlich noch sehr weit davon entfernt sind, die germanische Dichtung als wahrhaft bleibendes Besitztum der Nation bezeichnen zu dürfen. Immer noch werden die Lieder der Edda mehr gelobt als gelesen, immer noch herrscht im Preis der Heldendichtung auch heut weithin die Phrase mehr als wirklich liebevolles Versenken in den Geist der Lieder. Dessen aber bedarf es, soll die schöne und edle Begeisterung nicht nur ein flüchtiger Auftrieb unserer Tage bleiben, der ebenso rasch wieder vergeht, wie es einst in den Zeiten der Romantik der Fall war.

Das germanische *Heldenlied* und die spätere altisländische *Saga* sind die beiden großen Kunstschöpfungen der germanischen Welt, die es in ihren vollendetsten Werken mit den größten Dichtungen aller Völker und Zeiten aufnehmen können. Und sie ergänzen einander. . . . Die Saga schildert uns das bäuerliche Leben des Alltags, das Heldenlied besingt die Taten der Fürsten und ihrer Gefolgschaft.

Soweit wir das germanische Leben zurückverfolgen können, bis dahin wo es im Morgennebel der Frühzeit unsern Blicken entschwindet, sehen wir, daß das Bauerntum und die Gefolgschaft die beiden Grundpfeiler eines jeden der zahlreichen größeren und kleineren Stammeswesen bilden. Sie bestehen neben-

einander, aber nicht beziehungslos, sondern vielmehr in einem gewissen *polaren Spannungsverhältnis*, d. h. sie bedingen sich wechselweise, und erst beide zusammen gewährleisten Dauer und Sicherheit des einzelnen Stammes. Im Laufe der altgermanischen Zeit verschiebt sich das Schwergewicht innerhalb des Spannungsverhältnisses zwischen Bauerntum und Gefolgschaft mehr und mehr nach der aktiven Seite hin. Das bodenverwurzelte, seßhafte Bauerntum wäre von sich aus niemals zum Kampf gegen Rom aufgebrochen, — es sind *die* Volksteile, für die in der alten Heimat kein Raum mehr ist, denen die Heimat zu eng wird, es ist der *Kriegeradel*, die Fürsten und ihre von Betätigungsdrang erfüllte Gefolgschaft, denen in diesem Jahrhunderte langen Ringen mit Rom die entscheidende Rolle zukommt. — Und in ihren Kreisen ist auch das Heldenlied entstanden. Es ist recht eigentlich die große Schöpfung der heroischen Völkerwanderungszeit, und es erhebt den Anspruch, *Ausdruck der Idee seiner Zeit*, des heldischen Gedankens zu sein, mit vollem Recht, weil es die Verkündung des ideellen Wollens und Strebens der führenden, das germanische Schicksal bestimmenden Schichten, der Fürsten und ihrer Gefolgschaft ist. Man darf den Gegensatz zwischen Bauerntum und Gefolgschaft gewiß nicht überspannen, denn diese ergänzte sich ja immer aufs neue aus jenem, und mancher Gefolgsmann übernahm nachmals das väterliche Erbgut, — aber dennoch wird man sagen müssen, daß das germanische Heldenlied seinem Ursprung und innersten Wesen nach unbäuerlich, ja geradezu *gegenbäuerlich*, nur aus dem Geist der kriegerischen Gefolgschaft zu begreifen ist [4]).

Die Heldendichtung ist, wie gesagt, eine Schöpfung der Völkerwanderungszeit. Aber innerhalb dieses gewaltigen Zeitraums läßt sich ihre Entstehung zeitlich wie räumlich noch wesentlich näher bestimmen. Die ältesten geschichtlichen Ereignisse der Lieder weisen nach dem südöstlichen Europa, in den Siedlungsbereich der ostgermanischen Stämme, insbesondere der *Goten*. Sie, und unter ihnen wieder vornehmlich die Ostgoten sind al-

lem Anschein nach die eigentlichen Schöpfer des Heldenliedes geworden, — nicht durch fremde Anregungen seitens anderer Völker, wie man gelegentlich vermutet hat, sondern aus tiefstem eigenen Erleben.

In mächtigen polaren Rhythmen wogt und schwingt das Leben dieses Volkes dahin. Die „ewige Formel des Lebens", der stete Wechsel von Systole und Diastole, von Zeiten höchsten Glanzes und tiefster Erniedrigung offenbart sich vor allem im Schicksal der Ostgoten mit erschütternder Allgewalt, und nicht zufällig hat noch der spätere Norden die Erinnerung an sie als an „das Heldenvolk" schlechthin bewahrt. Sie haben in Höhen und Tiefen geradezu beispielhaft das Schicksal des Germanentums gelebt, nicht zum mindesten auch das unseres eigenen deutschen Volkstums. —

Die Völkerwanderungszeit ist eine Epoche der ungeheuersten Spannungen: dem Lebenswillen des Germanentums, dem es um seine Behauptung in der irdischen Welt zu tun ist, steht gegenüber der dämonische Wille mit seiner das Leben verachtenden Opferbereitschaft. Solche Spannungen aber sind die Grundbedingung eines jeden tragischen Erlebnisses, insbesondere der Tragödie, und eben darum ist auch die Völkerwanderungszeit so von Grund aus tragisch zu nennen, d. h. leidvoll für den Erlebenden, erhebend für den Nacherlebenden. Wir späten Nachfahren des 20. Jahrhunderts erinnern uns jener frühen Zeiten mit einer Art Hochgefühl, mit „hohem Mut", zumal wir wissen, daß aus diesem gigantischen Ringen des Germanentums mit der alten Kulturwelt des Mittelmeers eine neue, — die germanische Ordnung des Abendlandes hervorgehen sollte. Wir sehen aus der Ferne nicht mehr so sehr das Leiden jener Zeiten, als vielmehr die Überwindung des Leids durch seine heldische Bejahung. Und so steigert sich uns die Völkerwanderungszeit zur heroischen Epoche: wir erleben die Zeit in mythischer Gestalt, nicht also wie sie die germanischen Heerkönige und Recken gemeinhin selbst empfunden und erlebt, sondern wie sie zuerst

die germanischen Sänger im Heldenliede dichterisch verklärt und erhöht haben.

Es bleibt immer bedenklich, ganze Epochen schlagwortartig charakterisieren zu wollen, aber vielleicht dürfen wir es doch einmal wagen, das seelische Grunderlebnis der Völkerwanderungszeit mit einem einzigen Wort, mit dem griechischen *Pathos* zu bezeichnen, welches alles soeben Gesagte — das Leiden des handelnden wie des duldenden Menschen, die leidenschaftliche Gemütserregung, den hohen Mut des Leidüberwindenden und die feierliche Stimmung und Erhabenheitsempfindung des Betrachtenden — umfaßt.

So mußte die germanische Heldendichtung mit innerster Notwendigkeit zu Tragik und Pathos neigen, in Form und Gehalt.

Der altgermanische Vers ist ein pathetischer Vers —

> Gehör heisch ich heiliger Sippen,
> hoher und niederer Heimdallssöhne:
> du willst, Walvater, daß wohl ich künde,
> was alter Mären der Menschen ich weiß ....

mit diesem Gebot heiligen Schweigens läßt der eddische Dichter die hehre, uraltem Riesengeschlecht entstammte Seherin ihre Verkündung beginnen, und zahlreiche Skaldenlieder des Nordens heben mit ähnlich feierlichen Worten an. Keine leichthin plätschernden Rhythmen durchziehen das germanische Lied, sondern langsam, gemessen, ernst und feierlich schreitet der Vortrag dahin. Machtvoll ragen die starkbetonten, sinnschweren Worte empor, gleich trotzigen Felsen im wogenden Meer. Unwichtig fast erscheint daneben die übrige sprachliche Füllung des Verses, ein geregelter Wechsel betonter und unbetonter Silben ist dem germanischen Verse fremd, oft stoßen die Hebungen unmittelbar und wuchtig aufeinander, ja sie beherrschen so sehr das Feld, daß es Verse gibt, die nur aus Hebungssilben bestehen.

Etwas vom Geiste des altgermanischen Verses und Rhyth-

musgefühls ist auch dem endreimenden Vers christlicher Herkunft geblieben und hat sich trotz wiederholter Versuche im Lauf der Jahrhunderte, ihn nach romanischen Vorbildern zu glätten, bis heut lebendig erhalten. Aber es sollten nahezu tausend Jahre ins Land gehen, ehe ein deutscher Dichter erstand, der zum ersten Male wieder eine Dichtform schuf, die keinem fremden Vorbild folgte. Das ist die große Tat des Niedersachsen *Klopstock*, des Schöpfers der Freien Rhythmen. Sie sind gewiß seine ganze persönliche Neuschöpfung und dem stärksten innersten Triebe des Dichters entsprungen, „dem Trieb nach Ausdruck, nach beständiger Übereinstimmung der inneren Sprachform mit der äußeren“ [5]). Gerade dies aber ist auch ein Hauptmerkmal des altgermanischen Verses. Kein Zweifel, daß dieser Zusammenklang nicht zufälliger Art ist, sondern bei Klopstock — um ein schönes Wort Wilhelm Diltheys zu brauchen — auf „innerer Verwandtschaft seiner Natur mit allem Großen der germanischen Vorzeit“ beruht [6]). Und von Klopstock führt der Weg zu den Freien Rhythmen Goethes und Hölderlins und weiter zu den Dionysos-Dithyramben Nietzsches, in denen die Seele des germanischen Verses zu neuem Leben erwacht ist. So ist durch Klopstocks Tat auch die Bahn gebrochen und geebnet für ein vertieftes Verständnis der altgermanischen Dichtung selbst, — vor allem in unserer Zeit, die sich mit dem Pathos jener heroischen Epoche des Frühgermanentums schicksalsverwandt und innerlichst verbunden weiß.

Wenn der Skalde Jatgeir in Ibsens „Kronprätendenten“ dem Jarl Skule bekennt, ihn habe das Leid zum Dichter gemacht, — man möchte das gleiche vom Volk der Goten behaupten, daß ihnen ein Gott die Gabe verliehen, im Lied ihr Leiden zu künden, durchs Lied sich über die Not des Lebens zu erheben. . . . . Leid-geboren wie alle große Dichtung ist auch das germanische Heldenlied. Die wenigen alten Lieder des gotischen Sagenkreises, deren Erinnerung noch bis in jene frühen Zeiten zurückreicht, sind von gewaltiger, düsterer Tragik durchbebt [7]).

Von schweren Kämpfen zwischen Goten und Hunnen hat vor allem das „*Lied von der Hunnenschlacht*“ eine lebendige Vorstellung bewahrt. Der weite Schauplatz der Ereignisse wird, wie die Erwähnung des Dnjepr, der Karpathen, des Gesenkes in Böhmisch-Schlesien u. a. m. beweisen, irgendwo im östlichen Europa zu suchen sein, die Zeit dieser Kämpfe irgendwann ins 5. Jahrhundert fallen — vielleicht auch, daß nachmals eine Erinnerung an die gewaltige Schlacht auf den katalaunischen Feldern des Jahres 451 hineingewoben ist. . . . Der Kampf zwischen Goten und Hunnen ist zwar auch hier, wie in aller germanischen Heldendichtung, zur persönlichen Fabel umgeformt worden, zu einem Erbstreit zweier feindlicher Brüder, des rechtmäßigen Herrschers der Westgoten, Angantyrs, und seines Halbbruders Hlöd, des Sohnes einer hunnischen Königstochter. Aber man spürt hier wie nirgends sonst noch das Wogen gewaltiger Kriegerscharen, wie der Boden Europas erdröhnt unter den Hufen der Rosse.

Hlöd reitet aus Hunnenland, wo er am Hofe Humlis, seines Muttervaters erzogen, zu Angantyrs Halle, um seinen Teil des Vatererbes, die Hälfte der Herrschaft zu fordern. Doch Angantyr schlägt es ihm ab. — Das rollende Pathos seiner Antwortstrophen gehört zum Großartigsten altgermanischer Liedkunst . . .

„Bersten soll, Bruder, der blinkend weiße Schild,
und kalter Ger begegnen dem andern,
eh das Terwingenland ich teilen lasse
und dir, Humlung, die Hälfte gebe.

Geben will ich dir goldene Ringe,
an Geld und Gut was all dein Begehr:
ich geb dir zwölfhundert Recken, ich geb dir zwölfhundert Rosse,
ich geb dir zwölfhundert Knappen, die den Kampfschild tragen.

Jedem Recken geb ich reiche Geschenke,
andre, edlere, als er irgend gewann;
eine Maid geb ich jedem Manne zu eigen,
jeder Maid häng ich um den Hals ein Kleinod.
Will dich im Sitzen mit Silber bedecken,
will dich im Gehen mit Gold überschütten,
daß Ringe rollen ringsum dich her.“

Aber Hlöd lehnt das Anerbieten ab, und beide Völker rüsten zu einem gewaltigen Heerzug. Die hunnischen Haufen wälzen sich heran. Der Späher Angantyrs bringt dem König die Meldung:

„. Der Völker sind sechs beim Feinde,
in jedem Volke fünf Tausende,
jedoch im Tausend dreizehn Hundert,
in jedem Hundert die Helden vierfach.“

Auf der Dunheide trifft Angantyr mit dem doppelt so starken Hunnenheer zusammen. Acht Tage währt die Schlacht von früh bis spät. „Die Hunnen wußten, daß es Sieg oder Tod galt, die Goten aber kämpften für Freiheit und Vaterland“, berichtet die isländische Saga, die uns das Lied bewahrt hat. Es stauen sich die Flüsse, stürzen aus den Ufern, in den Tälern türmen sich tote Mannen. Hlöd fällt von der Hand des Bruders, die Hunnen fliehen. Nach errungenem Sieg geht Angantyr die Wahlstatt zu beschauen und findet den Leichnam seines Bruders:

„Ich bot dir, Bruder bruchfreie Ringe,
an Geld und Gut was all dein Begehr:
erlangt hast du nun als Lohn des Kampfes
nicht Land noch Leute, noch lichte Ringe.

Ein Fluch traf uns, Bruder: dein Blut hab ich vergossen!
nie wird das ausgelöscht — Unheil schuf die Norne.“

In noch frühere Zeit, in das Jahr des Hunneneinfalls und des mit ihm zusammenhängenden Todes Ermanerichs, führt uns eine andere Dichtung, das *Alte Hamdirlied*, das bei den Goten entstanden, uns aber nur, wie es für fast alle Heldenlieder gilt, im altisländischen Schrifttum bewahrt geblieben ist. Die Sage hat den großen Ostgotenkönig des 4. Jahrhunderts sehr bald zum grimmen Wüterich gewandelt, der seine jugendliche Gattin Schwanhild — die man der Buhlschaft mit ihrem Stiefsohn beschuldigt — in grausamster Weise habe töten lassen. . . .

Mit der ergreifenden Klage der Mutter beginnt das Lied; an die beiden Söhne, die ihr noch verblieben, an Sörli und Hamdir, richtet sie die Worte:

„Eure Schwester war Schwanhild geheißen,
die Jörmunreks Rosse zerstampften,
helle und dunkle, auf dem Heerwege,
graue, gangschnelle gotische Hengste.

Bin einsam worden, wie die Espe im Wald,
der Brüder beraubt, wie die Birke der Zweige,
bar der Freude, wie ein Baum des Laubes,
wenn der Waldverwüster kommt an warmem Tage. . . .“

Sie reizt die Söhne, das der Schwester zugefügte Leid am König zu rächen, und Sörli und Hamdir rüsten zur Fahrt, wohl wissend, daß ihnen der Tod bestimmt, daß sie in der Ferne sterben müssen, — aber die Rache ist heiligste Sippenpflicht. . . . . Die Brüder nahen sich der Burg des Gotenkönigs, sie reiten die Straße, auf der die Schwester von den Hufen der Rosse zertreten:

Frei lag der Pfad, sie fanden den Unheilsweg,
den windkalten Wolfsbaum im Westen der Burg:
am Galgen schwebte der Schwester Stiefsohn;
der Leichnam schwankte — nicht lind war der Ort.

Mit geradezu faustischer Gewalt zaubert der Dichter noch einmal die furchtbaren Ereignisse vor das geistige Auge der Hörer. . . . „Vorbei, vorbei!“ . . . und auch in der Seele der Brüder schwillt bei diesem Anblick die Kampfeswut, es wächst ihr Wille zur ungeheuren Rachetat.

Nichts ahnt indes der Gotenkönig —
Tosen war im Saale, trunkfroh die Männer,
niemand vernahm das Nahen der Rosse,
bis das Horn erscholl des beherzten Spähers.

Die Wächter eilen zur Königshalle . . . . .

sie hätten Helden in Helmen gesehn:
„Wahrt euch! Wehrt euch! Gewaltige kommen;
mächtigen Männern habt die Maid ihr zerstampft!“

Da lachte der Gotenfürst, griff in den Bart,
nicht rief er zu den Waffen: gereizt war er vom Weine:
er schaute auf den Schild, er schüttelte das Braunhaar,
er schwenkte in der Hand die Schale von Golde.

Es freue ihn, ruft er, Hamdir und Sörli in seiner Halle begrüßen zu dürfen, er wolle die Buben binden mit Bogensehnen, Gudruns Heldensöhne, an den Galgen sie knüpfen. Aber der Verblendung folgt die Vergeltung gar rasch auf dem Fuße, der Ate die Nemesis. . . . Schon sind die Brüder im Saal. Getöse entsteht, die Trinkschalen fallen, im Blute wälzen sich gotische Mannen. Jörmunrek werden von Sörli und Hamdir die Hände und Füße abgeschlagen und ins Feuer geworfen, aber aufbrüllend wie ein Bär gibt der sterbende König den verderblichen Rat, die Streiter zu steinigen, da nicht Stahl noch Eisen die Brüder zu verwunden vermöge. . . . Nach hartem Saalkampf erliegen sie der vielfachen gotischen Übermacht . . .

„Gut haben wir gekämpft: wir stehn auf Gotenleichen,
aufrecht, ob schwertmüden, wie Aare im Gezweig;
Heldenruhm gewannen wir, sterben wir heut oder morgen:
niemand sieht den Abend, wenn die Norne sprach.“

Höchste Kunst liegt in diesen wenigen Versen beschlossen: die feierlich schweren Rhythmen, das wundervolle Bild, der Glaube an die unentrinnbare Macht des Schicksals — überglänzt von der Gewißheit ewigen Nachruhms. Und unmittelbar nach diesen Worten schließt das Lied mit dem gerade in seiner Schlichtheit um so ergreifenderen Zeilenpaar, das den Untergang zweier junger Helden und mit ihnen das Ende eines ganzen Heldengeschlechtes in sich faßt:

Da sank Sörli am Saalgiebel
und Hamdir fiel an des Hauses Rückwand.

In ihren größten Schöpfungen erreicht die germanische Dichtung einen völligen, geradezu unerhörten Einklang zwischen der Bewegung des Verses und seinem seelischen Gehalt [8]). Und schon die beiden soeben betrachteten Lieder zeigen uns, daß die Kunst des architektonischen Aufbaus nicht minder groß ist als die plastische Gestaltungskraft der einzelnen Szenen und Bilder. Gleichnisse treffen wir, wenn auch sparsam, in den Eddaliedern, die den homerischen um nichts nachstehen, ja diese an Schärfe der Prägung und der Naturerfassung eher noch übertreffen. . . . . Bei der Kunde von Helgis Tod steigt in der Seele der Witwe das strahlende Bild des Gatten auf, daß sie für einen Augenblick fast des wilden Schmerzes zu vergessen scheint:

So setzte Helgi in helle Furcht
seine Feinde all samt ihren Freunden,
wie vor dem Wolf wild zerstieben
die Geißen vom Berg in grausem Schreck.

So ragte Helgi aus der Helden Schar,
wie der edle Stamm der Esche im Dorn,
wie der mächtge Hirsch im Morgentau
über alles Wild das Geweih erhebt,
daß auf gen Himmel die Enden glänzen.

Diese Verse der Helgidichtung mögen einen isländischen Dichter der Spätzeit angeregt haben, auch Gudrun solche Bilder in den Mund zu legen, wenn sie bei Betrachtung ihres Lebenslaufes Sigurds gedenkt, der vor den Söhnen Gjukis, ihren eigenen Brüdern, stand, „wie der grüne Lauch, der im Grase wächst, wie der hohe Hirsch vor hurtigem Wild, wie glutrotes Gold vor grauem Silber". — Oder in dem gleichen Liede die Szene, da Sigurd erschlagen. Gudrun vernimmt den Hufschlag des Hengstes, der heimgelaufen — ohne den Helden. Weinend geht Gudrun mit Grani zu reden, feucht von Tränen fragt sie ihn .... „Da neigte Grani ins Gras sein Haupt: der Hengst wußte, sein Herr war tot." — Und noch eine andre, aus dem alten Wielandsliede: Von fabelhafter Bildkraft ist es, wie die Mannen König Niduds im Dunkel der Nacht ins Wolftal reiten zur Behausung Wölunds, des kunstreichen Schmiedes:

> Nächtlich ritten Mannen, genagelt die Brünnen,
> ihre Schilde blinkten im Schein des Halbmonds ...

Man fühlt sich an Rembrandtsches Hell-Dunkel gemahnt, an den Krieger mit dem Goldhelm, oder auch an jene Stelle des deutschen Nibelungenliedes, da Volker die Schildwacht haltend einen hunnischen Helm fernher aus dem Finstern aufleuchten sieht [9]. .... Doch nicht mehr solcher Einzelzüge.

Die ganze germanische Heldendichtung liebt dieses Hell-Dunkel. Immer wieder tritt aus dem Dunkel der Zeiten der Heldenjüngling, auf den aller Glanz und alle Flut des Lichtes sich ergießt, — und immer wieder verschlingt die Finsternis ihn in der Blüte der Jahre. .... „Kein ander Volk, scheint mir", sagt Bertram in seiner genannten Dichtung, „hat eine solche Schar, einen solchen Schatz hoher Frühverstorbener wie das unsre. Wir sind auch darin, und wie so oft in einem trauernden Sinn, das Land der Verheißung."

Wir sahen Gudruns Heldensöhne, Sörli und Hamdir, in klirrender Waffenrüstung den Unheilsweg dahinsprengen; durch Mörderhand sinkt Helgi in ein frühes Grab; in dem jungen Giselher hat ein deutscher Dichter eine Gestalt geschaffen, die in Lauterkeit und Reinheit unschuldiger Jugend nicht ihresgleichen hat. Aber sie alle überstrahlt Sigfrid, der kühne Held „von Nibelunge lant", von dessen Ruhm und Preis die ganze germanische Welt widerhallte. Man blieb sich im Norden dessen wohl bewußt, daß Sigfrid ein deutscher Held, daß seine Heimat im Süden am deutschen Rhein zu suchen sei, und doch sangen auch die Nordleute von ihm als dem hehrsten und höchsten aller Helden. „Sein Name ist berühmt in allen Zungen nördlich vom Mittelmeer und wird es bleiben, so lange die Welt steht", schreibt eine nordische Saga. In Sigfrid — oder wie er im Norden heißt: Sigurd — sahen alle germanischen Völker ihr Heldenideal verkörpert, jenes gemeinsame Wunschbild, das alle Germanen trotz aller Zwistigkeiten und Gegensätze zu einer großen Einheit zusammenschloß.

Mit der Sigfriddichtung befinden wir uns bereits in einer späteren Zeit als der, in welcher jene Lieder des ostgermanischen Kreises entstanden sind. Es ist das *merowingische Franken* des 6. und 7. Jahrhunderts, und dieser Wandel der Zeiten mußte mit Notwendigkeit auch das Gepräge des Heldenlieds verändern. Was uns beim gotischen Heldenlied mit sich fortreißt, ist das Gefühl der Weltenweite, das keine Grenzen kennt, so wenig wie die ganz Europa ruhelos durchwandernden ostgermanischen Stämme selbst. Auch die Franken haben noch den heißen Atem der eigentlichen Völkerwanderungszeit verspürt, da im 5. Jahrhundert das Reich der Burgunden am mittleren Rhein im Jahre 437 durch hunnische Scharen vernichtet wurde. Dieses Ereignis muß die fränkischen Nachbarn tief erschüttert haben, denn sie sind es offenbar gewesen, die den Burgundenuntergang zuerst im Lied besungen haben [10]. — Aber mit der Festigung der staatlichen Verhältnisse Europas, insbesondere auch mit der Gründung des Frankenreiches durch Chlodwig im Jahre 482 mußte das Heldenlied in andre Bahnen gleiten. Es trat naturgemäß eine gewisse Beschränkung und Verengerung des hel-

dischen Betätigungsfeldes ein, was aber für das Heldenlied keineswegs zugleich eine Verflachung zu bedeuten brauchte [11]).

Wir sehen vielmehr, wie nun in den jüngeren fränkischen Liedern die Konflikte seelisch vertieft, zugleich freilich auch die Intrigen raffinierter werden [12]). Merowingerzeit! die uns wohl vertraut ist aus Gregor von Tours und Fredegar.... Nun erst erdichtet man die Sage von Gunthers Brautwerbung um Brunhild und Sigfrids heimlicher Hilfe, und aus der Art, wie Brunhild die Entdeckung des Betruges aufnimmt, aus ihrem seelischen Schmerz und dem bittern Gefühl gekränkter Ehre klingt es wie im Unterton noch in dem Alten Sigurdlied hindurch vom Erwachen der Frau, deren Innerstes sich aufbäumt gegen die unwürdige Behandlung als Sache, als Ware verkauft und vergeben zu werden. Sie wird sich ihres eigenen Wertes voll bewußt und will nicht unter dem Manne, sondern neben ihm gleichwertig und gleichberechtigt leben. Gerade die merowingische Geschichte des 6. Jahrhunderts kennt mehr als eine solcher heißblütigen Frauengestalten, und so mag auch in der Tat jene westgotische Prinzessin Brunichildis, die 566 den Frankenkönig Sigibert heiratete, Namen und einzelne Züge der burgundischen Königin geliehen haben.

Und *Sigfrid* selbst? Man hat auch in ihm mehr als eine Persönlichkeit der Merowingerzeit wiedererkennen wollen, u. a. auch jenen eben genannten Sigibert, der im Jahre 575 ermordet worden ist. Wie es damit auch stehen mag, — für das Verständnis der Sigfridlieder ist damit kaum etwas gewonnen, denn was sie von ihm vermelden, berührt sich allenfalls hier und da mit der merowingischen Umwelt, aber zum Kern seines Wesens dringen wir so nicht vor [13]). — Wir kommen der Lösung näher, wenn wir die Frage aufwerfen: Worin besteht denn Sigfrids Heldentum? Da sehen wir zunächst, daß er seinen unvergleichlichen Ruhm nicht kriegerischen Taten verdankt, wie sie die andern Helden germanischer Lieder auszeichnen. Von Schlachtenruhm weiß die alte Sigfriddichtung nichts zu künden, — eine Tatsache,

die der Dichter unseres Nibelungenepos offenbar peinlich empfand, denn ebendarum hat er ja, zur heldischen Bewährung Sigfrids, als vierte Aventüre den Sachsenkrieg eingefügt.

Sigfrids beide eigentliche Großtaten bewegen sich völlig jenseits der Grenze irdischen Heldentums: sein Drachenkampf, die Tat der frühesten Jugend, und der Ritt durch die Waberlohe, der erst nachträglich mit Gunthers Brautwerbung verknüpft worden ist. Überhöht aber ward sein Ruhm noch einmal durch die Tragik seines frühen Todes, wie die Menschheit immer wieder die vor der Zeit Vollendeten mit überirdischem Glanz zu umkleiden liebt.

Die Sigfridgestalt ist nicht nur von dieser Welt. In ihr enthüllt sich uns die zweite Neuerung der merowingischen Dichtung, daß nunmehr auch die Welt des germanischen *Mythos* in den Problemkreis der Heldendichtung einbezogen wird. Gerade bei den salischen Franken begreift sich dieser Vorgang leicht, — war doch Chlodwigs Vater, Childerich, noch ganz nach Väter Sitte mit Roß und Weib bestattet worden, und Chlodwig selbst auch erst nach vierzehnjähriger Regierung, 496, zum Christentum übergetreten. So war gewiß noch das ganze 6. Jahrhundert und vielenortes noch lange darüber hinaus der alte Glaube im Volk lebendig — das ist ja auch die Grundvoraussetzung für die germanisch-christliche Mischreligion, die in der Zeit des Niederganges und Verfalls des merowingischen Königtums emporschießen sollte — und die Dichter griffen die Überlieferungen vielfach auf, um sie im Heldenlied ins Heroische umzubilden.

Gerade in den Sigfrid- und Wölsungenliedern wird dieser Untergrund deutlich [14]). Mythischen Ursprungs ist Sigfrids Drachenkampf, von alten kultischen Bräuchen ist die Erweckung der schlafenden Jungfrau durch Sigurd auf dem hohen Hindarfjall nicht zu trennen, so wenig wie Sigfrids Tod von dem Balders. Die Erscheinung Sigfrids wirkt wie ein Einbruch des Göttlichen in die heldische Welt, und wir sind der Meinung,

daß in ihm nicht allein der germanische Held über Menschenmaß ins Göttliche gesteigert ist, sondern daß in der Tat auch seinerseits ein jugendlicher Gott — mag es nun Balder selbst oder ein balderähnlicher Gott gewesen sein — in Sigfrid menschliche Gestalt angenommen hat.... Wie im Norden der alte Donnergott Thor im heiligen Olaf fortlebt bis zum heutigen Tag, so hat die frühchristliche merowingische Welt das Bild des jugendlichen Gottes in ihrer Seele gerettet, dadurch daß sie ihrem heldischen Ideal seine ewigen Züge lieh.

Es ist eine der großartigsten Szenen der nordischen Sigurdlieder, wie Gunnar vor dem Flammenwall mit seinen Mannen hält:

> Der Brand raste, der Boden wankte,
> hohe Lohe zum Himmel stieg;
> keiner wagte von des Königs Recken
> hindurch zu reiten, drüber zu setzen ....

und wie Sigurd dann, seinem Rosse Grani die Sporen gebend, furchtlos die Waberlohe durchsprengt, die Brynhilds Halle umschließt.... So sprengt auch Skirnir, Freys Diener und Bote, über das rasende Feuer, daß die Erde erbebt und die Gehöfte Gymirs erzittern, zum Saale der Gerd, um die Werbung des Gottes auszurichten; so Hermod auf Odins Roß über das Gitter der Hel, um von der Göttin der Unterwelt die Rückkehr Balders zu erwirken. Der heldische *Reiter* — die Idealgestalt der Völkerwanderungszeit, die gelegentlich auch auf deutschen und nordischen Bildsteinen wiederkehrt und nachmals im Hochmittelalter zum höchsten Ausdruck gelangt im Bamberger Reiter [15]), ... in jenem einzigartigen Augenblick der deutschen Kunst, da in dieser Gestalt die drei Teilkräfte unseres deutschen Wesens: Germanentum, Christentum und Antike in so reiner Harmonie zusammenklingen, wie sie weder zuvor noch auch später jemals wieder erreicht worden ist.

Dieser germanische Reiteradel konnte sich auch seine Götter nicht anders als beritten denken. „Freyr ist der hehrste aller

Heldenreiter in der Götter Reich", heißt es in einem Eddaliede; auch Balder, den göttlichen Sigurd an Kraft und blühender Jugend, wird man sich mit Vorliebe zu Roß vorgestellt haben, und in dem achtfüßigen Sleipnir Odins ist gewissermaßen das Wunschbild des Reiters Wirklichkeit geworden, mit dem Wind um die Wette zu stürmen. Die Einherjer üben sich in Walhall in täglichem Reiterkampf; sie reiten zusammen mit dem Fürsten der Asen, ihrem göttlichen Gefolgsherrn, wenn das Ende der Welt anbricht, auf das Feld Wigrid, wider die feindlichen Mächte zu kämpfen, und durch den Riß des Himmels — ein großartiges Bild — sprengen ihnen die Söhne Muspells auf Rossen entgegen..... Daneben stelle man Thor, den bäuerlichen Gott — den bäurischen Tölpel sahen in ihm die nordischen Krieger —: wenn er nicht in seinem von Böcken bespannten Wagen reist, wandert er zu Fuß über die Erde dahin und meist nach Riesenheim, um immer wieder einmal einige von dieser verhaßten Brut zu erschlagen. — Thor zu Roß? ... eine unmögliche Vorstellung! man möchte meinen, das Körpergewicht dieses trinkfesten und eßlustigen Gottes würde dem Tier das Rückgrat zerbrechen, wie fabulöse Sagas von manchem Helden zu erzählen wissen.

Von wilden Leidenschaften, von Sippenfehden, von Verrat und Rache, aber auch von unverbrüchlicher Mannentreue muß auch die älteste Heldendichtung des germanischen *Nordens* gesungen haben. Wir kennen sie nur trümmerhaft, da das meiste verlorengegangen ist. Reich wird u. a. der Sagenkranz gewesen sein, der sich um das alte dänische Königshaus, um das Geschlecht der Skjoldungen geschlungen hat.... Aus dem bombastischen Schwulst von Saxos lateinischen Versen läßt sich ein Lied herausschälen, in dessen Mittelpunkt die Reckengestalt Starkads, des greisen Waffenmeisters der dänischen Könige steht, des Vertreters mannhafter, rauher kriegerischer Zucht, der schonungslos die weichlichen Sitten der Jugend geißelt und mit beißendem Hohn Ingjald, den jungen König, reizt, der in

den Armen der Gattin die Vaterrache verabsäumt, bis dieser aus Dumpfheit erwachend aufspringt, um an den Mördern, seinen eigenen Schwähern, das Rachewerk zu vollziehen und die tückische Gattin aus der Burg zu treiben. So hat sich Ingjald seiner Ahnen würdig erwiesen, zu des Alten jubelnder Freude:

„Hoffnung hab ich immer gehegt,
daß Frodis Erbe ihm ähnlich werde.
Immer sollst du, Ingjald, heißen
Herr der Dänen und des Hleidrastuhls!" —

Aber kaum ein Menschenalter später sollte das hehre Skjoldungengeschlecht mit seinem größten Helden, mit Hrolf Kraki, einem Zeitgenossen Theoderichs des Großen, erlöschen, der Herrscherstuhl und die Königshalle zu Hleidra, dem heutigen Lejre auf Seeland, in Flammen aufgehn, um nie wieder daselbst errichtet zu werden, — nur eine dörfliche Siedlung war es, die fortan den einst so glanzvollen Namen trug. Von Hrolfs heldischem Untergang und dem seiner treuen Gefolgsmannen kündet das alte Bjarkilied, das mit vollstem Recht als *das* Hohe Lied der Mannentreue schlechthin gilt.

Die weiten Küsten und zahlreichen Inseln der beiden nordischen Meere haben die dort wohnenden germanischen Stämme schon seit den frühesten Zeiten aufs Meer verwiesen. Immer aufs neue durchstreifen größere und kleinere Flotten nach allen Richtungen die Nordsee und Ostsee. Aber dieses ständige, bald stärkere, bald schwächere Hin- und Herüberfluten der Völkerschaften, das sich auch in den Bodenfunden deutlich widerspiegelt, schwillt gegen das Ende des 1. nachchristlichen Jahrtausends zu einer gewaltigen Sturmflut an, die nahezu drei Jahrhunderte anhält. Es ist die Zeit der nordischen Wikingerzüge, die im ausgehenden 8. Jahrhundert einsetzt und bis tief ins 11. fortdauert. Große neue Staaten entstehen jenseits der nordischen Meere: im Osten gründen schwedische Wikinger, die Wäringer, das Russische Reich und bedrohen von da aus mehr als einmal Byzanz, Dänen und Norweger erobern große Teile

von England und Irland, in Nordfrankreich lassen normannische Scharen sich nieder und selbst in Unteritalien und auf Sizilien errichten sie ihre Herrschaft.

Notwendig zeichnet auch die jüngere nordische Dichtung mit Vorliebe das neue heldische Wunschbild, neben dem das des Reiters mehr in den Hintergrund tritt. Von Kämpfen zu Wasser und Land ist das Leben des *Wikings* erfüllt, nach fernen Ländern und ihren Schätzen geht die Sehnsucht, aber sein ureigenstes Element ist das Meer, das stürmende, tosende Meer, das er mutig und tollkühn mit seinen Drachenschiffen durchfurcht als Beherrscher der See — „Seekönig" hieß mancher dieser Könige ohne Land — Trotz bietend den brandenden Wogen, den Töchtern des Meergottes Ägir, und vor dem Sturmwind nicht feige die Segel streichend, nein! sie nur höher noch hissend, daß er doppelt brausend im Segel sich fange:

Höher hißte Helgi die Segel,
den Wogen wichen die Wikinge nicht,
als ingrimmig Ägirs Töchter
die Seerosse versenken wollten . . .

so singt eines der Helgilieder, das am Ende der Epoche noch einmal den Geist der Wikingerzeit in vollen Akkorden erklingen läßt. Kein eddisches Lied hat ihn tiefer erlebt. Wie die Segel vom Sturm, so ist die Brust des Helden von einem jugendlichen Hochgefühl geschwellt, das alle Hindernisse mühlos überwindet, von Siegesfrohlocken ist das Lied durchrauscht, und jubelnd sein Ausklang, was in der ganzen eddischen Dichtung einzig dasteht. Nur das historische Gewand gemahnt noch an ein Heldenlied; ohne dies könnte man auch auf ein Preislied auf einen lebenden Fürsten schließen, und es ist in der Tat sehr wohl möglich, daß der Dichter bei seinem Helgi an die Ruhmestaten eines norwegischen Fürsten, des Königs Harald des Strengen gedacht hat, der 1066 bei Hastings den Tod fand. Gerade er, der in seiner Jugend in Rußland und Byzanz geweilt und im Dienst des oströmischen Kaisers auf Sizilien, in Bulgarien

und Kleinasien gekämpft hat, mochte den Zeitgenossen als Idealtyp des kühnen, wagemutigen Wikings erscheinen [16]). . . . .

Die *Helgi*dichtung nimmt innerhalb der nordischen Überlieferung eine ganz eigene Stellung ein. Über Ursprung und Heimat der Sage ist viel gestritten worden, aber die Versuche, einen geschichtlichen Kern der Helgisage zu erweisen, sind durchweg mißlungen, ebenso wie die Bemühungen, über die uns überlieferten Lieder hinaus eine ältere Gestalt der Sage zu erschließen. Wie bei der Sigfriddichtung hat auch hier nicht die Geschichte, sondern Kultus und Mythos den entscheidenden Anteil. Helgi ist ein jüngerer nordischer Bruder des fränkischen Sigfrid, und die innere Verwandtschaft beider Gestalten wird es wohl auch gewesen sein, die in der Helgidichtung im Stammbaum des Helden zu einer Vermischung mit Sigurds Wölsungengeschlecht geführt hat [17]).

Das ganze Ethos der Helgilieder ist freilich wesentlich jünger als das der Sigfriddichtung. Den Mittelpunkt der Handlung bildet in allen Liedern die Liebe des Helden zu einer Walküre, die ihm in allen Fährnissen schützend zur Seite steht. Kühner Wikingergeist durchströmt die Lieder: sie singen von Vaterrache und Bezwingung des Nebenbuhlers, von grausamer Rache an besiegten Feinden. Aber daneben werden auch zartere, weichere Töne laut, wie sie der älteren Heldendichtung völlig fremd sind. Gerade auf die Helgilieder ließen sich Jean Pauls Worte beziehen, mit denen er — fälschlich die ganze — nordische Poesie zu zeichnen bemüht ist: sie sei „eine Äolsharfe, durch welche der Sturm der Wirklichkeit in Harmonien streicht, ein Geheul in Getön auflösend, aber Wehmut zittert auf den Saiten, ja zuweilen ein hineingerissener Schmerz“ [18]). . . . . Nordischer Reckengeist erscheint hier gepaart mit unerhörter Wärme der Empfindung. Ihren Höhepunkt erreicht diese Dichtung in der Lenorenszene des zweiten Liedes von Helgi dem Hundingstöter [19]), wie die Klagen der Gattin den Toten nicht ruhen lassen, wie Helgi aus Walhall zurückkehrt, um mit der Gattin

im Grabhügel das Lager zu teilen, der Tote mit der Lebenden, und wie er bei Morgengrauen sich erhebt, zu reiten den rötlichen Pfad, um wieder in Walhall zu sein, eh der Hahn im Saal das Siegvolk weckt. . . . . Wir spüren, daß wir hier bereits an der Grenze stehen, wo die altgermanische Zeit in die Romantik des Hochmittelalters übergeht.

Noch einmal klingt hier in diesem späten Liede das *Walhall*motiv auf, jener tiefernste Glaube der letzten Jahrhunderte nordischen Heidentums, daß Odin in seiner himmlischen Halle die tapfersten und höchsten Helden und ihre treuen Gefolgsmannen um sich versammle [20]). Im heiligen Fesselhain ist Helgi von seinem Schwager, dessen Vater er im Kampf erschlagen, dem Odin geweiht und mit dem Speer des Gottes durchbohrt worden, um nach seinem Tode in die reisigen Scharen der Einherjer aufgenommen zu werden. So wissen auch Hrolf Kraki und seine heldischen Kämpfer, daß sie noch am Abend ihres Todestages bei Odin zu Gaste sein werden. Von dem sagenhaften dänischen König Harald Kampfzahn wird erzählt, wie ihm in der letzten Schlacht auf der Brawallaebene Odin in der Gestalt seines Wagenlenkers im entscheidenden Augenblick mit des Königs eigener Streitkeule das Haupt zerschmettert. So hat sich der Gott selbst sein Opfer erkoren. . . . . Der Sieger findet den Leichnam des gefallenen Königs auf der Walstatt und bestattet ihn mit den höchsten Ehren: Er läßt das Roß, auf dem er geritten, mit Gold verzierten Decken schmücken, vor den Königswagen spannen und weiht es seinem erlauchten Namen. Harald möge, so fleht er, auf diesem Roß an der Spitze der unabsehbaren Schar seiner Genossen im Tode in Walhall einreiten und bei Odin, dem Herrn der Helden, für Freunde und Feinde, die der Schlachtentod vereint habe, selige Sitze erwirken [21]).

Dort oben in Walhall weilen auch Sigmund und Sinfjötli, und als König Erich Blutaxt von Norwegen in Begleitung von fünf Königen in den Odinssaal reitet, sendet ihm der Gott, wie der

Dichter des kurz nach 950 entstandenen Preisliedes auf den toten König singt, jene beiden Helden zu festlichem Empfang entgegen. Die sagenhaften Heroen der Vorzeit und die Könige und Helden der eigenen jüngsten Vergangenheit, sie alle vereinen sich droben in Odins Halle. Auch Hakon den Guten, der 961 — etwa zehn Jahre nach seinem älteren Bruder Erich Blutaxt — gefallen ist, läßt ein anderer norwegischer Skalde durch Odins Schildmädchen nach Walhall entführen: Während der Schlacht auf einer Insel des Hardangerfjords vernimmt der König, wie eine der Walküren, Göndul, auf den Gerschaft gestützt die Worte spricht:

„Es wächst der Himmlischen Heer;
denn es haben Hakon mit Heeresmacht
die Asen eingeladen."

Nun weiß er, daß ihm der Tod in der Schlacht bestimmt ist, und alsbald fordert ihn auch die Walküre auf, „nach den grünen Heimen der Götter", zu Odin zu reiten. ... Bis die Welt vergeht, sagt rühmend der Sänger, werde niemals wieder ein so hehrer König über die norwegischen Lande gebieten. Seinen Namen wird man immerdar in Ehren nennen, auch ihm ist ewiger Nachruhm gewiß.

Besitz stirbt, Sippen sterben,
du selbst stirbst wie sie;
eins weiß ich, das ewig lebt:
des Toten Tatenruhm —

lautet ein alter eddischer Spruch. ... Der Dichter des Hakonliedes wandelt ihn ab, schmerzvoller klingt er in der neuen Fassung, die der Skalde ihm gibt, leidvoller, pathos-erfüllter, von Untergangsstimmung durchbebt, vom ahnenden Gefühl einer Weltenwende, die zugleich auch das Ende der alten trauten Götterwelt bedeutet:

Besitz stirbt, Sippen sterben,
leer wird Haus und Hof,
seit Hakon ging zu den Heidengöttern:
viel Leid kam übers Land.

Dieser Walhallglaube ist die Antwort auf die verzweifelte Frage, warum Odin gerade immer wieder die höchsten und hehrsten Helden dahinrafft, gerade die eigenen Lieblinge immer wieder dem Untergang weiht. — Was vom menschlichen Standpunkt als Falschheit und Treulosigkeit erscheint, das erhält nun seinen tiefen, metaphysischen Sinn, sein erhabenes Ethos. Gerade der trefflichsten Helden bedarf der Gott als Gefolgschaftsmannen. Zu einem heilig-ernsten Zweck sammelt er die gewaltigen Scharen der Einherjer in seiner himmlischen Halle, wo sie sich in täglichem Waffenspiel üben, die Leiber zu stählen, denn —

„Nicht weiß man gewiß,
wann der Wolf, der graue,
auf den Asensitz anstürmt". ...

so begründet Odin im Eiriklied selber sein Tun. Es gilt gerüstet zu sein, wenn die Unmenge der feindlichen Dämonen von allen Seiten her auf Midgard und Asgard einstürmt, wenn die letzte große Schlacht geschlagen wird, wenn das Ende dieser Welt über Götter und Menschen hereinbricht. — „Es wächst der Himmlischen Heer" ... Nicht enden zu wollen scheint der Zug der toten Fürsten und Krieger, die zu allen Zeiten nach Walhall strömen. Einst freilich wird dennoch kommen der Tag, da Odins Halle bis zum letzten Platz gefüllt ist, wenn die ungeheure Zahl erreicht, wenn 432 000 Krieger dort versammelt sind [22]), — und dieser Tag wird zugleich den Anbruch des Endes bedeuten. ... Odin und seine heldischen Getreuen wie die andern Götter, sie alle wissen, daß ihnen in dieser Schlacht am Ende der Tage kein Sieg beschieden ist, aber sie weichen nicht kampflos dem Verhängnis aus, sie stehen zu ihrem Schicksal bis zum letzten Mann, — aus der tiefen sittlichen Verantwortung heraus, noch im gewissen Untergang für die Ordnung der Welt, den Kosmos zu kämpfen wider die Mächte des Chaos. Hier erhebt sich die heldische Idee zu kosmischer Größe, es ist die höchste Steigerung einer mythischen Welt ins Heroisch-Titanenhafte.

.... Ob sich aber vielleicht gar ein noch tieferes Problem dahinter birgt?

In seinem reifsten und gedankentiefsten Buch, „*Der Neue Gott*" hat *Broder Christiansen* unlängst aufgezeigt [23]), wie sich neben dem *Lebenswillen* im Menschen ein *dämonischer Wille* offenbart, in allen jenen Handlungen, die wir als „heroisch" zu bezeichnen pflegen: da wird das Leben wohl bejaht, aber nicht als Wert an sich, sondern als etwas, das erst Sinn bekommt in Wagnis und Opfer. Die Gefahr wird triebhaft gesucht, nicht die Lebenssicherheit. Gerade was ein Opfer verlangt, zieht am stärksten an. Kommt ein Ruf großer Not, da drängen Opferbereite triebhaft herbei. Und alle solche Handlungen und Haltungen und Wertungen kommen immer aus letztem Grunde; der Mensch kann sie nicht machen, er kann sie darum auch nicht sollen, sondern er hat sie, wenn er von innen her dazu getrieben wird.

Diesen beiden Willenssystemen und Wirklichkeiten entsprechen nun auch *zwei Überwelten*, die gewiß vielfach ineinander greifen, aber im innersten Wesen doch durch eine ungeheure Kluft getrennt sind. Dem Lebenswillen zugeordnet sind *die Götter des UN*, wie Christiansen diese eine Überwelt benennt. Der Kern aller Götter ist das UN: die Unfaßbarkeit, die Unerforschlichkeit, das Geheimnis, das Unheimliche, das Dunkel. ... Sie alle sind bezogen auf den menschlichen Lebenswillen, sie sind da als mögliche Lebenshelfer oder als mögliche Lebensfeinde, und immer, wenn Menschen sich an diese Götter wenden, wollen sie etwas *empfangen*. — — Diesem Reich des UN steht gegenüber „*das andere Reich*". Während jenes in seiner Gestaltung durch die Bedürfnisse des Lebenswillens bestimmt ist, gehört das andere Reich zum dämonischen Willen; hier will der Mensch nichts mehr von Göttern empfangen, hier ist Gottheit, der er sich *hingeben* will. Das Reich des UN wächst auf aus menschlicher Schwäche; das andere Reich aus menschlicher Kraft.

Und so folgert Christiansen, m. E. mit zwingender Notwendigkeit: „Daß das dämonische Seelenstück des Menschen, das im Leben wie ein fremder Gast steht und nicht um des Lebenswillens gekommen sein kann, daß dieses Stück das Leben überdauert, ist nicht nur möglich, sondern wahrscheinlich. Diese Überzeugung wird von jenem Resonanzgefühl, das den Heldentod nicht als Verlust empfindet, sondern als Krönung, bestärkt. Es gibt also wahrscheinlich eine partielle Fortdauer des Menschen: alles, was in ihm gewachsen ist an dämonischen Kräften, würde überdauern und eindringen in das andere Reich. — Leicht führt uns dieser Gedanke zu der weiteren Annahme, daß das Einströmen solcher Kräfte ist, dessen das andere Reich bedarf: es bringt ein Wachsen Gottes. Das würde freilich gegenüber dem alten Gottesbegriff eine Kopernikanische Wendung sein; früher war der allmächtige, vollkommene, unendliche UN-Gott doch des Menschen wegen da, sich um Menschen Wohl und Wehe zu bemühen; hier dagegen erscheint der Mensch eingestellt in das Wachsen Gottes wie die kreisenden Blutkörperchen eingestellt sind in das Wachsen unseres Leibes. Nicht Gottes Vollkommenheit, Gottes Bedürftigkeit wäre das Hauptstück eines solchen Glaubens; Gott wäre abhängig vom Menschen, wie unser Leib abhängig ist von der einzelnen Zelle. — Diese Mutmaßungen, die naheliegen, sind von der deutschen Mystik längst vorausgenommen."

Schon aus diesen notgedrungen mehr andeutenden Bemerkungen wird ersichtlich sein, daß die Gedanken dieses Buches zum tieferen Erfassen auch der germanischen Gefolgschaftsidee und der mit ihr unlöslich verbundenen Heldendichtung überaus bedeutsam beitragen. Darüber braucht nichts weiter gesagt zu werden. Aber darauf möchten wir zum Schluß doch hinweisen, wie ganz seltsam sich mit den letzten Ausführungen Christiansens eben jener nordische Walhallglaube berührt: Auch hier erscheint Odin nicht mehr als ein Gott des UN, dessen die Menschen bedürfen, — vielmehr Odin bedarf der menschlichen

Helden und Helfer für den letzten Kampf. Und wenn dort die Rede ist von dem Einströmen der dämonischen Kräfte, das ein Wachsen Gottes bringe, so sagt die Walküre des Hakonliedes beim Schlachtentod der Fürsten und Helden: „Es wächst der Himmlischen Heer." Gewiß ist die heroische Sphäre der Heldendichtung sehr verschieden von der kontemplativen Haltung der späteren deutschen Mystik, aber wenn wir in dieser gerade „die Kopernikanische Wendung des alten Gottesbegriffes" als ausgesprochen deutsch empfinden, Verse wie die eines Angelus Silesius: „Ich weiß, daß ohne mich Gott nicht ein Nu kann leben . . ." oder Rilkes erschütterndes Gedicht: „Was wirst du tun, Gott, wenn ich sterbe? . . ." — — so wird man doch vielleicht wenigstens die Frage aufwerfen dürfen, und mehr als eine Vermutung soll es auch gewiß nicht sein: ob nicht in jenem Walhallglauben der vorchristlichen Zeit schon ein wesensverwandter Gedanke, ein Keim jener 'Denkform' steckt, wie sie die deutsche Mystik der späteren Jahrhunderte in unvergleichlicher Tiefe zu Ende gedacht hat.

Immer wieder mischt sich in der germanischen Heldendichtung in das trotzige Dennoch! ein wehmütiger Schmerz [24]). Es klingt wie ein Klagen darüber, daß stets aufs neue höchstes Heldentum in ewige Nacht dahinsinkt, stets aufs neue edelste Stämme germanischen Blutes sich in Vernichtung und Untergang stürzen. Es ist wie ein dumpfes Ahnen, daß dieses machtvoll-stürmische Vordringen der jugendlichen germanischen Welt in den weiten europäischen Raum mit Notwendigkeit weitgehend doch auch, wenn nicht die völlige Aufgabe, so immerhin eine Wandlung der angestammten Wesensart zur Folge haben mußte, wie ja auch in unserem eigenen Vaterland der Übergang vom Germanentum zum Deutschtum nicht ungebrochen sich vollzogen hat, — vollziehen konnte. Daraus begreift sich die tiefe Schwermut, die die Dichter jener Zeit beseelte, die Trauer um das Hohe und Schöne der Vergangenheit, dem keine Wieder-

kehr bestimmt, das aber leuchtend niedergegangen, im Heldenlied noch lange zurückleuchten sollte, — jene edle Trauer, die immer wieder in den Tagen einer großen Weltenwende in die Seelen der Edelsten einzieht, seltsam gemischt mit dem festen Glauben an eine künftige verjüngte Schöpfung. . . . . So hat im ausgehenden 10. Jahrhundert der Dichter der *Völuspá*, der 'Weissagung der Seherin', in seinem gewaltigen Visionsgedicht seine Zeit erlebt, ... und so hat auch in unseren Tagen dem ungeheuren Wandel der Zeiten *Ernst Bertram* mit unvergleichlichen Worten Ausdruck geliehen. Unmittelbar an jene Sätze, die wir der Betrachtung der germanischen Heldendichtung vorangestellt haben, reihen sich die folgenden an, mit denen ich schließen möchte:

„Und denke doch ja nicht, daß ich untergangssüchtig empfinde. Was mich immer ungeduldig macht, sind all die genießerischen und selbstzufriedenen Prophezeiungen endgültigen Untergangs. Damit will ich nichts zu schaffen haben. . . . Weltuntergang ist immer. Ich glaube, jeder Dichter erzählt vom Ende der Welt, — vom Ende seiner Welt. Das ist das Zeugnis und die Ehre seines Amtes. Denn er spricht nicht für die Knaben. Aber er erzählt auch von einem Morgen der Welt, — von seinem Morgen. Denn er spricht für die Künftigen. Und in unserm geistigen Norden geht da wohl Abendrot und Morgenröte oft so ineinander über, wie ich das damals im hohen Norden erlebte. Weltuntergang ist immer, und immer der Zornsturm vor der verjüngten Schöpfung. Es müssen wieder die großen Zornigen kommen, unser altes Wort zu verjüngen, und damit unsere ganze Geisterwelt. . . . Wir müssen nur warten und bereiten können. Aber dies 'nur' ist eben das Schwere. Im Grunde sind wir alle zu ungeduldig: *wir* werden das wahre Lied unsrer Zeit nicht hören. Nur Vergangenes fängt an zu singen. Keine Gegenwart kennt ihr eigentliches Lied. Das wissen wir nur leider zu gut; darum möchten wir gegen dies Gesetz dennoch das eigentliche Lied unserer Tage kennen und womöglich singen. . . .

Aber das wahre Lied kommt wie das Schwert des Engels: wir gewahren nur, daß es niedergefallen ist; wir hören nur, daß es gesungen worden ist."

*

HEROISIERUNG DES MYTHOS

Sigmund und Signy

Das Problem der „Heroisierung des Mythos" kann hier selbstverständlich nicht in seinem ganzen Umfang erörtert werden. Für die nibelungische Erweckungssage glaube ich bereits früher den Nachweis erbracht zu haben, daß ihre Ursprünge im kultisch-mythischen Bereich zu suchen sind [1]), und ich behalte mir vor, den ganzen Fragenkreis in größerem Zusammenhang anderweitig darzulegen. An dieser Stelle sei das grundsätzliche Problem nur an einem einzelnen, aber, wie mich dünkt, ganz besonders aufschlußreichen Beispiel besprochen.

Reich an mythischem Gut ist vor allem die Frühgeschichte des Wölsungengeschlechtes, die Berichte über Sigurds Ahnen. Wir kennen sie nur aus der späten isländischen Saga des 13. Jahrhunderts, aus der Völsunga saga [2]), aber die in ihr überlieferten Erzählungen gehen z. T. letzthin sicher auf alte fränkische Lieder der Merowingerzeit zurück, so u. a. die Sage von dem *Geschwister- und Zwillingspaar Sigmund und Signy*, den Kindern König Wölsungs, und die mit ihnen verknüpfte Rachefabel. Um die Klärung der recht verwickelten Überlieferung hat sich zuletzt Otto Höfler mit großem Scharfsinn bemüht [3]), aber ich vermag ihm nicht in allem zu folgen und glaube, daß wesentliche Fragen anders beurteilt und erklärt werden müssen. — Ich greife, wie gesagt, einen einzelnen Zug der Sage heraus.

König Wölsung von Hunenland, d. i. Westfalen, hat seine Tochter Signy einem König von Gautland, namens Siggeir, zur Frau gegeben. Sogleich nach der Hochzeit reist Siggeir mit seiner Gattin in sein Land zurück, bittet aber beim Abschied König Wölsung, er möge mit allen seinen Söhnen und großem Gefolge ihn bald besuchen. Zu verabredeter Zeit trifft König Wölsung in Gautland ein, doch Signy eilt ihrem Vater entgegen und warnt ihn vor den Anschlägen ihres Gatten. Umzukehren lehnt Wölsung als feige und unheldisch ab, einmal müsse jeder sterben und niemals solle bekannt werden, daß er fliehe oder um Frieden bitte. In dem alsbald ausbrechenden Kampf mit dem Eidam kommt König Wölsung ums Leben. Seine Söhne werden gefangen genommen und alle von einer Wölfin getötet, — bis auf Sigmund, dem es mit Hilfe seiner Schwester Signy gelingt, sich zu befreien und in den Wald zu flüchten, wo er sich zur Unterkunft ein Erdhaus errichtet.

Der Tod König Wölsungs heischt Rache, und in der nun folgenden Rachehandlung steht Signy gegen ihren Gatten ganz auf seiten der eigenen, ihr blutsverbundenen Sippe — genau wie etwa auch Kriemhild in der älteren Gestalt der Nibelungendichtung.

Eines Tages, berichtet die Saga weiter, als Signy in ihrem Frauengemach sitzt, kommt zu ihr ein überaus zauberkundiges Hexenweib. Signy bittet diese, mit ihr die Gestalt tauschen zu wollen, die Zauberin willigt ein und vollzieht die Verwandlung. Sie setzt sich auf ihren Rat an Signys Platz und legt sich abends zum König ins Bett, ohne daß dieser den Gestaltentausch bemerkt. Unterdes begibt sich Signy nach der Erdhütte im Wald und bittet ihren Bruder, ihr Herberge über Nacht zu gewähren, „denn ich habe mich draußen im Walde verirrt und weiß nicht, wo ich mich befinde". Er erklärt, sie könne dableiben, er wolle ihr als einer alleinstehenden Frau die Herberge nicht versagen, und er glaube zu wissen, daß sie nicht damit die gute Aufnahme lohnen werde, daß sie ihn verriete. Sie tritt ein, und beide setzen sich zum Essen. Unwillkürlich muß er sie oft anblicken, und sie dünkt ihn hold und schön. Nach beendeter Mahlzeit schlägt er ihr vor, mit ihm das Lager zu teilen; sie sträubt sich nicht, und

drei Nächte hintereinander liegt sie bei ihm. Danach begibt sie sich wieder zu der Zauberin und bittet sie, daß sie die Gestalten wieder austausche, und so geschieht es.

Aus der Verbindung der Geschwister geht Sinfjötli hervor. Schon in frühester Jugend erprobt Sigmund seine heldische Art, und als Sinfjötli erwachsen ist, rüstet Sigmund zusammen mit ihm zum Rachewerk für König Wölsungs Tod. . . . Endlich ist der Tag der Vergeltung gekommen. Sigmund und Sinfjötli haben mit ihren Mannen die Halle Siggeirs umstellt, und schon züngeln die Flammen aus dem Gebälk empor. — Da tritt Signy heraus und enthüllt dem Bruder das große Geheimnis ihres Lebens: „. . . Ich kam zu dir in den Wald, in der Gestalt einer Wölwa, und Sinfjötli ist unser beider Sohn. Davon hat er so hohen Heldenmut, daß er beides, Sohnes-Sohn und Tochter-Sohn König Wölsungs ist. Ich habe alles getan, daß König Siggeir den Tod empfangen sollte. Aber was ich getan habe um der Rache willen, ist derart, daß ich auf keine Weise länger leben darf, und freiwillig werde ich mit ihm sterben, obwohl ich ihn wider Willen zum Manne hatte.“ — Sodann küßt sie Sigmund, ihren Bruder, und Sinfjötli, geht wieder hinein ins Feuer und wünscht ihnen alles Gute fürs Leben. Sie selbst aber findet den Tod mit König Siggeir und seinem ganzen Gefolge.

Ich habe manche Züge der reich ausgeschmückten Sagaerzählung beiseite gelassen und sehe hier auch von jeder weiteren Erörterung der nicht geringen Schwierigkeiten und Unstimmigkeiten der Überlieferung ab. Nur das *Inzest*motiv, die Geschwisterehe Sigmund und Signys soll hier zur Sprache kommen.

Auch der nordische *Mythos* kennt die eheliche Verbindung von Geschwistern. So berichtet Snorri in der Ynglingasaga c. 4: „Als Njörd noch bei den Wanen weilte, hatte er seine Schwester zur Ehe, denn das war dort gesetzlich erlaubt; ihre Kinder waren Freyr und Freyja. Aber unter den Asen war es verboten, daß so nahe Verwandte einander heirateten.“ Und daß zwischen Freyr und Freyja das gleiche „sträfliche“ Verhältnis bestanden

hat, geht aus der eddischen Lokasenna hervor, worin Loki der Göttin den Vorwurf macht, daß die Götter sie einst bei ihrem Bruder überrascht hätten (Str. 32) [4]). Es spricht vieles dafür, daß Freyr — gleich dem ihm im Wesen nahverwandten Balder [5]) — auch den westgermanischen Stämmen bekannt war (althochdeutsch *Frô*) [6]). Erinnert sei überdies an den zweiten Merseburger Zauberspruch, dessen vielumstrittener *Phol* (mit nachträglich übergeschriebenem *h*) m. E. zweifellos * *Vol*, einen Gott der Fülle und Fruchtbarkeit, meint und in der *Volla* des gleichen Spruches sein weibliches Gegenstück hat [7]).

Es handelt sich in allen Fällen um Wachstumsgottheiten, um Vegetationspaare — wie sie auch in den heutigen Volksbräuchen noch vielfach fortleben — die die beiden Schöpfungskräfte, das männliche und das weibliche Urprinzip verkörpern [8]). — Älter als diese Spaltung in eine männliche und eine weibliche Hälfte ist die Vorstellung, daß beide Kräfte sich in *einem doppelgeschlechtigen* Urwesen vereinigen. Ein solches ist etwa der taciteische *Tuisto*, „der Zwitter“ schlechthin; wahrscheinlich ist auch *Tveggi*, ein Beiname Odins, „der Zwiefache“ so zu deuten, sicher der aus nordischen Quellen wohlbekannte Riese *Ymir* ein solches mann-weibliches Urwesen.

Gerade die Gestalt Ymirs ist von allergrößter Wichtigkeit: sie reicht bereits bis in die indogermanische Urzeit zurück. Ymirs Name ist nämlich identisch mit dem des lettischen *Jumis*, von dem zahlreiche Dainos singen [9]) und der eigentlich „Doppelfrucht“ bedeutet, — und er kehrt wieder bei den Indern als *Yama*, wie bei den Iraniern als *Yima*. Und auch in Indien und im Iran der gleiche Vorgang wie in der germanischen Welt, daß man dem doppelgeschlechtigen Urmenschen in jüngerer Zeit eine Schwester *Yami*, bzw. *Yimak* beigesellt.

In einem schönen Dialoggedicht des *Rigveda* (X, 10) werden wir Zeugen, wie Yamî mit kosenden Worten ihren Bruder zur Liebe verlocken will, nach Yama hat sie „Sehnsucht überkommen, mit ihm zu ruhen auf dem gleichen Lager . . .“

„Bei Nacht und Tag wär' sie ihm gern zu Willen!
Daß doch das Aug' der Sonne gleich verschwände!
In Erd' und Himmel paart sich das Verwandte,
Und Yamî will von Yama Gleiches dulden."

Er jedoch weist die Schwester standhaft und entschieden zurück, nicht wünsche er, „daß sich als Mann und Weib Geschwister gatten".

„Nicht misch' ich meinen Leib mit deinem Leibe!
Schlecht nennt man den, der seiner Schwester beiwohnt.
Mit einem andern, nicht mit mir sei glücklich!
Dein Bruder wünscht das nimmermehr, du Schöne!"

Auch der Schluß der vierzehnstrophigen Wechselrede enthält keine Andeutung einer etwaigen Sinnesänderung Yamas.

„Es ist ein in sich fest geschlossener Dialog (bemerkt Leopold von Schroeder dazu) [10]), der nirgends einer Einschiebung bedürfte, ja durch eine solche nur leiden könnte. . . . Und doch hinterläßt das Lied einen unbefriedigenden Eindruck, weil der Vorgang, den wir hier sich abspielen sehen, durchaus nicht zu dem Bilde stimmen will, das wir aus andern Gründen geneigt sind, uns von dem Verhältnis dieses Paares zu machen." Yama und Yamî „bilden offensichtlich ein Paar, — das erste Menschenpaar, von dem — so müssen wir schließen, nach dem Glauben des Rigveda die ganze Menschheit abstammt". Bei den Indern hat sich Yama nachmals zum Todesgott und schreckenverbreitenden Höllenfürsten entwickelt, im Rigveda trägt sein Bild jedoch noch wesentlich andere Züge, „hier ist er noch deutlich der erste Mensch, und als einzigen Menschen bezeichnet ihn auch Yamî selbst in unserem Liede. Wie schlecht aber stimmt dazu seine Haltung in eben diesem Dialog! Ein Adam, der sich beharrlich weigert, die Ehe mit seiner Eva zu vollziehen"!

Es ist ohne weiteres klar, daß sich Yamas Ablehnung der ehelichen Verbindung mit seiner Schwester einzig aus der sittlichen Anschauung der Inder, wie der Indogermanen überhaupt begreift, bei denen die Ehe unter den nächsten Verwandten von Urzeiten her auf das strengste verboten war. — Einen Son-

derfall werden wir später noch kennenlernen. — Und die Ablehnung Yamas beweist ja überdies gerade auch, daß in der Tat ein Mythos von der Geschwisterehe vorhanden gewesen sein muß. Leopold von Schroeder betont mit Recht, die abweisende Haltung Yamas, die gewiß durch das ganze Lied hindurchgeht, brauche dennoch keine endgültige zu sein. „Es läßt sich natürlich nicht mit Sicherheit sagen, wie sich das Spiel weiter entwickelte, so viel aber scheint mir keinem Zweifel zu unterliegen, daß es mit dem Ende des . . . Dialogliedes nicht wirklich sein Ende gefunden haben kann, daß . . . vielmehr . . . ein totaler Umschlag in den Empfindungen des Yama eintrat und die Vereinigung des ersten Menschen mit der ersten Menschin als ein großer Fruchtbarkeitszauber gefeiert wurde. In erster Linie wohl Generationszauber, Zeugungszauber, die Fortpflanzung lebender Wesen, vor allem des Menschengeschlechtes wirkend. Dann aber wohl auch Fruchtbarkeitszauber in noch weiterem Sinne." So versucht L. v. Schroeder vermutungsweise den weiteren Gang des Spieles zu erschließen. Nach Analogie eines andern „Fruchtbarkeits-Dramas" des Rigveda, dem Lied von Lopâmudrâ und Agastya (RV. I, 179), in dem auf die wohlbegründete Ablehnung der Lockung Lopâmudrâs durch Agastya ein zügelloser phallischer Vers von seiten des Weibes folgt und dann sogleich der Umschlag da ist und Agastya nicht länger widerstrebt — hiernach vermutet er, „daß in dem viel breiter im Detail angelegten Drama von Yama und Yamî eine Reihe von zügellos phallischen Versen folgte, die der Yamî in den Mund gelegt waren und den unausbleiblichen Meinungsumschlag bei Yama zuwege brachten, zuletzt vielleicht auch ihn zu ähnlichen Äußerungen veranlaßte. Und darin ist wohl auch der Grund zu suchen, warum uns im Rigveda nur der erste Akt des zu vermutenden großen Fruchtbarkeitsdramas erhalten wurde. Denn daß im allgemeinen das phallische Element der alten Lieder von den Sammlern und Ordnern des Rigveda nicht begünstigt, sondern nach Möglichkeit beschränkt und ausge-

schieden wurde, darf man wohl nach dem allgemeinen Charakter der Sammlung mit Bestimmtheit annehmen. Das derb Anstößige des zu vermutenden zweiten Aktes wird aller Wahrscheinlichkeit nach die Unterdrückung desselben veranlaßt haben."

Wir lassen die Frage offen, ob es sich in diesem und andern Dialoggedichten des Rigveda um wirkliche kleine Kultdramen handelt oder nicht eher um kunstvolle Stilisierungen älterer primitiver ritueller Szenen — das ist auf jeden Fall sicher, daß, trotz aller gegenteiligen Erklärungen in diesem Liede, Yama letzthin doch in die Vereinigung gewilligt haben muß. Wie sich freilich das Weitere abgespielt hat, läßt sich in Ermangelung irgendwelcher anderer indischer Quellen nur mutmaßen, und L. v. Schroeder bleibt sich wohl bewußt, daß die beigezogene Parallele des Agastyaliedes keine zwingende Beweiskraft besitzt. Eher scheint mir der Handlungsverlauf aus dem folgenden iranischen Mythos von Yima erschließbar, der das gleiche Problem der Geschwisterehe behandelt.

In jüngeren *iranischen* Quellen wird die Frage der Verwandtenehe vielfach erörtert. Die wissenschaftliche Bezeichnung für sie ist in den Pehlevi-Texten *Khvêtûk-das* (awest. *hvaêtva-datha*) und bedeutet, wie E. W. West in eingehender Untersuchung und Sichtung der Belege festgestellt hat, ursprünglich 'next-of-kin marriage' [11]). In einem Pehlevi-Rivâyat — d. h. einem Bericht religiöser Legenden, Bräuche und Entscheidungen —, der uns zwar erst in Handschriften des 16. Jahrhunderts überliefert, aber in einer weit früheren Epoche abgefaßt worden ist, findet sich nun u. a. auch eine Erzählung von Yimas (Yims) 'Khvêtûk-das' [12]):

Als der Lichtglanz der Herrschaft von Yim gewichen war, ging er mit Yimak, seiner Schwester, hinaus zum Bereich des Ozeans, um das Volk, die Teufel und Hexen der Gesellschaft Dahâks, seines Überwinders, zu fliehen. Und sie wurden von ihnen in der Hölle gesucht und nicht gesehen; und andere suchten sie unter

den Menschen, im Wasser, auf der Erde und zwischen dem Vieh, den Bäumen, auf den Bergen und in den Städten, aber sie wurden von ihnen nicht gesehen. Da rief Aharman laut: „Ich denke, Yim ist zum Bereich des Ozeans gewandert." Und ein Teufel und eine Hexe, die dabei standen, sagten: „Wir wollen Yim suchen." Und sie stürzten fort und machten sich auf den Weg; und als sie zum Bereich kamen, wo Yim war — dem Bereich, wo das Wasser des Tîr war — da fragte Yim: „Wer seid ihr?" und sie antworteten: „Wir sind ganz von deiner Art, Leute, die vor den Teufeln fliehen mußten; wir sind auch vor den Teufeln geflohen, und wir sind allein. Gib du mir deine Schwester zur Frau, während ich dir diese geben will." Und da Yim die Teufel nicht von Menschen unterscheiden konnte, nahm er die Hexe zum Weibe und gab seine Schwester dem Teufel zum Weibe. Von Yim und der Hexe wurden der Bär, der Affe, Gandarep [13]) und Gôsûbar geboren; und von Yimak und dem Teufel wurden geboren die Schildkröte, die Katze, der Habicht, der Frosch, der Kornwurm und noch manche schädlichere Tiere, bis Yimak erkannte, daß der Teufel böse war und es notwendig war, sich von ihm zu trennen. Und eines Tages, als Yim und der Teufel von Wein trunken waren, tauschte sie ihre eigene Lage und Kleidung mit der der Hexe; und als Yim kam, war er trunken und ohne es zu wissen, lag er bei Yimak, die seine Schwester war, und da kamen sie zu einem Entscheid hinsichtlich des guten Werks, des Khvêtûdâds. . . .

Ganz der gleiche Mythos kehrt nun auch, was man bislang nicht bemerkt hat, im allernordöstlichen Asien, bei den paläosibirischen *Tschuktschen* wieder, die nördlich des Anadyr und westwärts bis zum Kap Schelagow wohnen [14]). Danach sollen die See-Tschuktschen einmal durch Hungersnot bis auf ein Geschwisterpaar vernichtet worden sein. Das erwachsene Mädchen zog ihren kleinen Bruder mit gestampftem Korn auf. Als er herangewachsen war, forderte sie ihn auf, sie zu heiraten. „Denn sonst", sagte sie, „bleiben wir ohne Nachkommen und die Erde

ohne Menschen. Wer sieht uns? Wer will uns daraus einen Vorwurf machen? Wer wird es in der Welt erfahren? Wir sind allein.“ Der Bruder jedoch hatte Bedenken, weil es „verboten“ war. Das Mädchen begab sich daraufhin nach einem entfernten Ort, errichtete dort ein Haus, das ganz anders aussah als ihre Hütte, traf alle Vorbereitungen und machte sich neue Kleider. Der Bruder fand beim Herumstreifen dieses Haus und seine Schwester, die er jedoch in der anderen Kleidung nicht wiedererkennt. Nach einigem Zögern nimmt er sie zum Weib, kehrt jedoch inzwischen wieder nach seinem Hause zurück, wo die Schwester in der alten Tracht sich einstellt. So spielt sie einige Zeit eine doppelte Rolle. Schließlich bekommt sie ein Kind, und von da an kehrt der Bruder nicht mehr nach dem schwesterlichen Hause zurück. Von diesem Paar leitet sich der erwähnte Stamm der Tschuktschen her.

Die Übereinstimmung dieses Mythos mit dem iranischen ist augenfällig. In der Erzählung der Tschuktschen ist nur der Zug verlorengegangen, daß Bruder und Schwester Zwillinge sind, — im übrigen macht sie einen ursprünglicheren Eindruck als die iranische, die in die eigentümlich iranische Yima-Tradition eingefügt erscheint und in der z. B. das Trunkenheitsmotiv sicher jüngere Zutat ist. Und es handelt sich keinesfalls um eine rein zufällige Parallele, sondern zwischen den beiden besteht ein engster Zusammenhang und das heißt: der nordsibirische Mythos ist südlichen, arischen Ursprungs. Wir wissen, daß die nomadischen nordarischen Stämme Mittelasiens, die Indoskythen oder Saken, weite Vorstöße in das Sibirische Tiefland unternommen haben, die archäologischen Untersuchungen insbesondere Tallgrens und Geros von Merhart haben uns belehrt, daß die Träger der um 500 v. Chr. im Gebiet von Minussink am oberen Jenissei und andernorts blühenden sibirischen Bronzekultur aller Wahrscheinlichkeit nach indoskythische Völkerschaften waren [15]), und die religionsgeschichtlichen Arbeiten Uno Holmbergs haben aufgezeigt, welch eine Fülle religiöser

Vorstellungen indo-iranischer Abkunft sich bei den verschiedensten sibirischen Stämmen, bei den Mongolen, Burjaten, Ostjaken, Jakuten, Orotschon-Tungusen usf. bis auf den heutigen Tag erhalten haben [16]).

Aus dem vedischen Liede von Yama und Yamî und der iranischen Überlieferung, nicht zum wenigsten auch mit Hilfe des Mythos der Tschuktschen können wir bereits für die den Indern und Iraniern gemeinsame arische Urzeit einen Mythos erschließen, der von der Abstammung der Arier von einem einzigen Zwillings- und Geschwisterpaar zu erzählen wußte.

Aber wenn wir nunmehr zur germanischen Sage von *Sigmund und Signy* zurücklenken, von der wir ausgegangen sind, gelangen wir zeitlich noch wesentlich höher hinauf. Daß auch diese Erzählung in den Kreis der soeben betrachteten indo-iranischen Überlieferung gehört, kann nicht zweifelhaft sein. Nur ist die Frage, wie das gegenseitige Verhältnis zu beurteilen ist. Man könnte zunächst vermuten, daß das Motiv wie so manches andere einmal über die weiten Steppen Asiens und Südrußlands aus dem Osten in die germanische Welt herübergeweht sei, — etwa in den Zeiten der Völkerwanderung und daß die Goten die Vermittler gewesen seien, die jahrhundertelang an der Nordküste des Schwarzen Meeres gesessen und mit den dortigen iranischen Stämmen, vor allem den Sarmaten, in engsten Beziehungen gestanden haben. — Oder man könnte auch, wenn man den südgermanischen, fränkischen Ursprung der Sigmund-Signy-Fabel bezweifeln wollte, an die Zeiten der Wikingerzüge denken, da die Nordleute, die Wäringer im Jahre 862 das Russische Reich gründeten, in Kiew ein mächtiges nordisches Fürstentum erstand, da Yngvar der Weitfahrer mit seinen Gefährten um das Jahr 1041 einen tollkühnen Streifzug bis etwa zu den tatarischen Stämmen am Unterlauf der Wolga unternahm und ausgedehnte Handelsbeziehungen Schweden, Gotland und Nowgorod mit dem Südosten, ja sogar mit Zentralasien verbanden. Ich habe selbst in früheren Arbeiten die Bedeutung beider

Epochen für die Vermittlung auch orientalischen Geistesgutes nachdrücklichst betont und aufzuzeigen versucht [17]) — z. T. zu weitgehend, wie ich jetzt glaube. Nicht, daß ich meine, es ließen sich im weiteren Verfolg dieser Kulturströme nicht noch viele wichtige Entdeckungen machen, aber ich bin mehr und mehr zu der Überzeugung gelangt, daß manche Übereinstimmungen gerade auch der germanischen Religion mit religiösen Vorstellungen des näheren und ferneren Morgenlandes in wesentlich frühere Zeiträume z. T. bereits bis in die gemeinsame Urzeit der indogermanischen Völker zurückreichen.

Hier stoßen wir auf Fragen, die immer noch begründeten Zweifeln begegnen, da sie durch die vergleichende indogermanische Mythenforschung des vorigen Jahrhunderts nicht zu Unrecht in schweren Verruf gekommen sind. So hat noch vor zehn Jahren Otto Kern im ersten Bande seiner Religion der Griechen geschrieben: „Den 'indogermanischen' Mythos lasse ich ... überall beiseite. Die indogermanische Religion ist für mich eine Utopie. Erst müssen alle arischen Religionen wissenschaftlich erforscht sein, ehe man eine indogermanische Religion zu rekonstruieren wagen kann. Vestigia terrent" [18]). — Aber dieser Vorstoß *muß* heut auf neuer Grundlage wieder gewagt werden, und dazu soll diese Studie zugleich einen kleinen Beitrag liefern. Denn ich glaube, daß auch die Sigmund-Signy-Fabel über einen uns nicht mehr erhaltenen Mythos der germanischen Religion in gerader Linie auf jenen urindogermanischen Mythos zurückgeht, von dem auch die indoiranischen Überlieferungen abstammen. Für diese Auffassung spricht m. E. einmal die sichere Gleichung: Ymir-Jumis-Yima-Yama [19]), und zum andern, daß auch in der germanischen Religion die Geschwisterehe, wie wir sahen, mehrfach bezeugt ist.

Der fränkische Dichter des heroischen Zeitalters mußte nun freilich, wenn er kühnen Griffes einen solchen Mythos des Glaubens der Väter wie den der Geschwisterehe in seine eigene Welt zu übernehmen sich erkühnte, dieser unerhörten Handlungsweise

eine völlig neue Begründung geben.... Signy ist sich der ganzen Schwere ihres Schrittes bewußt, der gegen alle altheilige Sitte verstößt, aber sie wagt ihn aus der festen Überzeugung heraus, daß nur ein Held, der von Vaters *und* Mutters Seite her dem hehren Geschlechte Wölsungs entstammt, stark genug zur Vaterrache ist, den Tod ihres Vaters an König Siggeir zu rächen. „Davon hat er so hohen Heldenmut, daß er beides, Sohnes-Sohn und Tochter-Sohn König Wölsungs ist." Die Vaterrache ist ihr höchstes Gebot, und darum *muß* sie, ihrer innersten Stimme folgend, das Ungeheuerliche tun. Nur noch der Rache lebt sie nach dem Fall des Vaters, und sie weiß, daß sie nach vollbrachtem Rachewerk durch eben jenen Schritt auch selbst das Leben verwirkt hat. So findet diese unerhörte Tat ihre neue tiefe ethische Begründung — und zugleich ihre Sühne.

Es spricht zugleich daraus auch der hohe Glaube an das eigene Heldengeschlecht, der Glaube, daß nur Gleiches mit Gleichem den größten Helden zu zeugen vermag. Und da verdient auf eine ganz ähnliche Erscheinung bei einem andern indogermanischen Volkstum, bei den *Persern* hingewiesen zu werden [20]). Bei ihnen ist — offenbar unter dem Einfluß der den indogermanischen Eroberern, den Ariern zahlenmäßig weit überlegenen Urbevölkerung des Landes und zugleich unter Berufung auf die früher erörterte Ursprungssage der Iranier — die Verwandtenehe, d. h. die Ehe zwischen Vater und Tochter, Sohn und Mutter, wie zwischen Geschwistern durchaus sanktioniert worden, und gerade auch im Königsgeschlecht der Achaimeniden ist sie weitgehend geübt und durch lange Generationen noch nachweisbar, eine Sitte, die nachmals die Herrschergeschlechter der hellenistischen Zeit, die Seleukiden, Ptolemaier u. a. übernommen haben. Wenn man, wie mir scheint, zu Recht vermutet hat, daß sich die Verwandtenehe gerade im persischen Adel aus dem Bestreben heraus erklärt, „das *reinste Blut* für die Nachkommen auf diese Weise zu erzielen" [21]), — so ist das ein Gedanke, der gerade auch in der Welt der germanischen Adelskreise aufklingt

und wenigstens im Heldenlied, in unserm Lied von den Wölsungen, die Geschwisterehe zum Problem hat werden lassen.

Nicht den leisesten christlichen Hauch atmet das Lied von Sigmund und Signy, so wenig wie alle andere germanische Heldendichtung, — es ist reinstes Germanentum. . . . Aber ihm fehlt auf der andern Seite auch jegliche magische Bindung an die waltenden Mächte der heimischen Vorzeit. . . . . Hier gebieten nicht Lebenswille und die Götter des UN, — hier herrscht der dämonische Wille und das andere Reich. Hier vermag kein Freund zu raten und helfen, der Mensch — in unserm Falle eine Frau — steht völlig auf sich allein, ganz in der eigenen Brust entscheidet sich eigenes und anderer Schicksal, nicht blindlings, nicht willkürlich und hemmungslos, sondern von höchstem sittlichen Verantwortungsbewußtsein beseelt. . . . Das ist *heroisches Ethos* der germanischen Völkerwanderungszeit.

ANMERKUNGEN

I.

1) S. 3] Insel-Verlag, Leipzig, veröffentlicht 1935, doch „Geschrieben 1928. 1931."

2) [S. 5] Vgl. dazu auch *Werner Jaeger*, Paideia, Die Formung des griechischen Menschen I (Berlin 1934) S. 385.

3) [S. 5] Zum Problem des „abendländischen Weltalters und seiner Problematik" vgl. jetzt vor allem *Hans Heyse*, Idee und Existenz (Hamburg 1935).

4) S. 6] Man darf m. E. die späteren und ganz besonders gelagerten Verhältnisse auf Island nicht verallgemeinern. Höchst aufschlußreich und anregend auch für die germanische Heldendichtung verspricht die in den letzten Jahren vor allem von *Mathias Murko*, La poésie populaire épique en Yougoslavie au début du XXe siècle (Paris 1929), *Gerhard Gesemann*, Der Montenegrinische Mensch (Prag, Selbstverlag der Deutschen Universität 1934), *Reinhold Trautmann*, Die Volksdichtung der Großrussen I. Das Heldenlied (die Byline), Heidelberg 1935, ungemein geförderte Erforschung des slavischen Heldenliedes zu werden; vgl. *Maxim Braun*, Zur Frage des Heldenliedes bei den Serbokroaten: Paul u. Braunes Beiträge 59 (1935), 261 ff. und *Braun-Frings*, Heldenlied: ebda. S. 289 ff., wo sich auch reiche Literaturnachweise finden. Dort heißt es u. a.: „Zum Unterschied von den epischen Dichtungen anderer Völker zeigen sie [die serbokroatischen] keine besondere Vorliebe für Fürsten, Könige und andere hochgestellte Persönlichkeiten", also auch im Gegensatz zum germanischen Heldenlied, und Braun fährt unmittelbar fort: „allenfalls ist dies in den thematisch ältesten Liedern der Fall" (S. 268) und vermutet (S. 269), daß „die ritterlich-aristokratische Idee" auch bei den Serben „früher vielleicht ein Vorrecht einer bestimmten herrschenden Gesellschaftsschicht" gewesen sei, was auch mir das wahrscheinlichste ist. Vgl. auch ebda. S. 306, wo Murkos Auffassung kurz wiedergegeben wird: „scharfe Betonung des aristokratischen Ursprungs des Heldenliedes, das, wie überall, erst allmählich ins Volk hinabsinkt, also enger Zusammenhang von Lied, Sänger und Feudalismus, Preislieder auf den höher stehenden Krieger und Herrn beim Reiten und beim Mahl." — Vgl. auch Entstehung und Wandlung der großrussischen Bylinendichtung, *Trautmann* a. a. O. S. 107 ff.

5) [S. 9] Vgl. *Andreas Heusler*, Deutsche Versgeschichte III (Berlin 1929) § 1151 ff. 1177.

6) [S. 9] *Wilhelm Dilthey*, Von deutscher Dichtung und Musik (Leipzig 1933) S. 303. — Vgl. jetzt auch die an feinen Beobachtungen reiche Schrift von *Heinz Kindermann*, Klopstocks Entdeckung der Nation. (Danzig 1935).

7) [S. 9] Ich zitiere im folgenden die Eddalieder stets in der Übertragung von *Felix Genzmer* (Thule Bd. 1 u. 2).

8) [S. 13] Vgl. *Hans Heyse*, Idee und Existenz (Hamburg 1935) S. 268: „. . . wenn gesagt wird, daß der deutsche Mensch formlos sei, so ist dieses in einem tiefsten Sinne unzutreffend. Er protestiert gegen falsche Formen, den Formalismus, eben deswegen, *weil ihm eine höchste Idee der Form, die die Dynamik des Existierens erhellt, vorschwebt.*"

9) [S. 14] Ich bin gewiß mit *Hans Naumann* (Die jüngeren Erfindungen im Heldenroman: Zeitschrift für Deutschkunde 1925 S. 22 ff.) der Meinung, daß die Gelfratepisode (vgl. Str. 1602, 2: *si sâhen in der vinster der liehten schilde schîn*) und Volkers Schildwacht dem letzten Nibelungendichter zuzuweisen sind, aber seine Begründung: daß diese „zwei unsagbar visuell von Grund aus konzipierten Nachtstücke im Nibelungenroman" „den jüngeren künstlerischen Stil" besitzen und vor 1200 nicht möglich gewesen wären, scheint mir schon durch die obige Parallele des sicher älteren Wielandsliedes der Edda widerlegt zu werden.

10) [S. 15] Die Ansicht von *Helmut de Boor*, Das Attilabild in Geschichte, Legende und heroischer Dichtung (Neujahrsblatt der Literarischen Gesellschaft Bern N. F. 9. Heft, Bern 1932), daß das Alte Atlilied über Osteuropa auf ein ostgotisches Lied zurückgehe, ist nicht haltbar; vgl. bes. *Ludwig Wolff* in den Göttingischen gelehrten Anzeigen 1934 S. 147 ff.

11) [S. 16] Den Gegensatz zwischen dem heldischen Individualismus der älteren und dem Staats- und Gemeinschaftsgedanken der jüngeren Epoche verkörpern eindringlich die Gestalten Ulfos und Canuts in dem — noch viel zu wenig gewürdigten — Trauerspiel des älteren *Johann Elias Schlegel*, dem *Canut* von 1746 (neu hrsg. von F. Brüggemann, Deutsche Literatur, Reihe: Aufklärung Bd. 6, Leipzig 1933). Vgl. bes. Ulfos Trutzrede II. Aufzug 4. Auftritt (a. a. O. S. 49):

> Sind diese Zeiten denn so ganz von Helden leer?
> Ist denn ihr ganzer Schmuck Canut und niemand mehr?
> Wo sind die Jahre hin, da nur der Streit ergetzte,
> Da jeder nur sich selbst der Krone würdig schätzte,
> Da, wenn ein tapfrer Arm kaum seine Kraft erkannt,
> Er, untertan zu sein, für sich zu schimpflich fand,
> Sich aus dem Staube hub, ein Heer zusammenraffte,
> Und sich Gelegenheit zu großen Taten schaffte;
> Da sich ein edler Geist durch Trutz und Unruh' wies,
> Und widerspenstig sein doch kein Verbrechen hieß?
> Das Feld ward, da man es noch nicht bepflügen lernte,
> Mit Leichen nur besät und trug nur Ruhm zur Ernte.
> Itzt glaubt ein jeder sich als Untertan beglückt.
> Die Güte des Canut hat allen Mut erstickt.
> Die Stolzen lieben schon der Herrschaft sanfte Bande,
> Und ein Verzagter hält den Ehrgeiz fast für Schande . . .

12) [S. 16] Vgl. auch *Hermann Schneider*, Lebensgeschichte des altgermanischen Heldenlieds: Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte 12 (1934), bes. S. 13 f. Die obigen Ausführungen waren niedergeschrieben, ehe ich Schneiders Aufsatz zu Gesicht bekam.

13) [S. 16] Eine gute kritische Übersicht über die verschiedenen historischen Persönlichkeiten, in denen man Urbilder Sigfrids hat sehen wollen, gibt *Martin Lintzel*, Der historische Kern der Siegfriedsage (E. Eberings Historische Studien Heft 245. Berlin 1934), bes. S. 26 ff. Lintzel selbst greift auf die alte Ansicht (vgl. *Jacob Grimm*, Kleinere Schriften IV (Berlin 1869), 91) zurück, die Sigfrid dem aus Prokops Gotenkrieg bekannten Ostgoten Uraja gleichsetzt, aber auch seine umfassende neue Begründung hat diese Annahme in keiner Weise wahrscheinlich zu machen vermocht.

14) [S. 17] In der Beurteilung der Fragen berühre ich mich vor allem mit *Rudolf Much*, Balder: Zeitschrift für deutsches Altertum 61 (1924), 93 ff. und mit *O. L. Jiriczek*, Die deutsche Heldensage (Sammlung Göschen Bd. 32. 4. Aufl. Berlin 1913) bes. S. 15 f. 95 ff. — Um etwaigen Mißverständnissen vorzubeugen, sei hier ausdrücklich betont, daß zwischen meiner Auffassung und der herrschenden, wie sie *Andreas Heusler* in seiner berühmten Abhandlung über 'Geschichtliches und Mythisches in der germanischen Heldensage' (Sitzungsberichte der Kgl. Preuß. Akademie der Wissenschaften, phil.-hist. Kl. 1909 S. 920 ff.) begründet hat, *kein grundsätzlicher* Unterschied besteht, nur daß ich den mythischen Einschlag im Heldenlied *seit der Merowinger Zeit* für wesentlich stärker halte, als man meist anzunehmen geneigt ist; vgl. zur Frage auch *Hermann Schneider*, Germanische Heldensage I (Berlin 1928), 22 ff., dessen Auffassung sich im wesentlichen mit der Heuslers deckt.

15) [S. 18] Vgl. auch *Hans Naumann*, Wandlung und Erfüllung, Reden und Aufsätze zur germanisch-deutschen Geistesgeschichte (Stuttgart 1933) S. 1 ff. (Der Reiter von Möjebro, wo ich freilich der Deutung Naumanns nicht zu folgen vermag) und S. 141 ff. (Der Bamberger Reiter.)

16) [S. 22] Vgl. *Alexander Bugge*, Arnor Jarlaskald og det første Kvad om Helge Hundingsbane: Edda, Norsk Tidsskrift for Litteraturforskning I (1914), 350 ff.; auch *F. R. Schröder*, Germanisch-Romanische Monatsschrift 8 (1920), 289 f.

17) [S. 22] Vgl. zur Helgidichtung u. a. *R. Much*, Balder a. a. O.; *F. R. Schröder*, Germanentum und Hellenismus (Heidelberg 1924) S. 46 ff.

18) [S. 22] *Jean Paul*, Vorschule der Ästhetik § 22: Sämtliche Werke Bd. XLI (1827) S. 119.

19) [S. 22] Für das Lenorenmotiv des Liedes glaube ich irischen Ursprung erwiesen zu haben: Studia Germanica, tillägnade Ernst Albin Kock (Lund 1934) S. 312 ff. (Helgi und Sigrun).

20) [S. 23] Vgl. auch *Hans Naumann*, Germanischer Schicksalsglaube (Jena 1934) S. 31 ff., dem die folgenden Ausführungen z. T. verpflichtet sind.

21) [S. 23] Vgl. *Friedrich Wolters* und *Carl Petersen*, Die Heldensagen der germanischen Frühzeit (3. Aufl. Breslau 1925) S. 285 f.

22) [S. 25] Zu der Zahl vgl. *F. R. Schröder*, Germanentum und Hellenismus S. 15 ff. und Altgermanische Kulturprobleme (Berlin 1929) S. 80 ff.; dazu die wichtigen ergänzenden Ausführungen von *H. Naumann*, Wandlung und Erfüllung S. 24 ff.; auch *Ernst Nöth*, Weltanfang und Weltende in der deutschen Volkssage (Frankfurt a. M. 1932) S. 26.

23) [S. 26] Felsen-Verlag, München 1934.

24) [S. 28] Vgl. auch *Thassilo von Scheffer* in seiner erst nach Abschluß der obigen Ausführungen erschienenen 'Kultur der Griechen' (Phaidon-Verlag, Wien 1935), worin er in dem einleitenden Abschnitt über Sinn und Wesen der hellenischen Kultur (S. 17) unter Hinweis auf Odyssee 18, 130 bis 135 ganz ähnlich von den Griechen sagt, es zeige sich bei ihnen klar, „daß kein passiver Pessimismus, sondern nur Resignation vorliegt, und zwar das große Geheimnis der *tätigen* Resignation." — Über das Grundverhältnis von *Kosmos* und *Chaos* im Weltbild der Antike, d. h. des Griechentums vgl. *Hans Heyse*, Idee und Existenz (Hamburg 1935) bes. im ersten Hauptteil; z. B.: „Aus ihm entspringt die Idee der Form als die immer wieder zu erringende kosmische Bändigung der ungeheuren und übermächtigen Gewalten des Seins" (S. 25). S. 89 spricht er von der „ständigen inneren und äußeren Gefährdung, diesem schwermütigen und dunklen Untergrund des griechischen Existierens, dessen letzter metaphysischer Ausdruck das Chaos ist", so ist (S. 33) das Existieren „*ursprünglich und wesenhaft tragisches Existieren*". Über die tieferen Zusammenhänge zwischen der griechischen und der germanischen Geisteswelt vgl. S. 94 u. ö. — Zur Lehre von der dauernden *Verfallsbedrohtheit* der Geschichte und der eben darum immer wieder notwendigen schöpferischen irrationalen *Tat* vgl. *Walter Witzenmann*, Politischer Aktivismus und sozialer Mythos, Giambattista Vico und die Lehre des Faschismus (Berlin 1935).

II.

1) [S. 30] *F. R. Schröder*, Die nibelungische Erweckungssage: Zeitschrift für Deutschkunde 1930 S. 433—449.

2) [S. 30] Übersetzt von *Paul Herrmann*, Isländische Heldenromane (Thule Bd. 21) Jena 1921 S. 37 ff.

3) [S. 30] *Otto Höfler*, Kultische Geheimbünde der Germanen I (Frankfurt a. M. 1934) S. 190 ff.

4) [S. 33] Vgl. *F. R. Schröder*, Die Germanen (Bertholets Religionsgeschichtliches Lesebuch 12. Tübingen 1929) S. 24. 40.

5) [S. 33] Vgl. *Edward Schröder*, Balder in Deutschland: Namn och Bygd 10 (1922), 13 ff.

6) [S. 33] Vgl. *G. Ehrismann*, Die althochdeutsche Literatur [2] (München 1932) S. 7; *Gerhard Lebrecht Wiens*, Die frühchristlichen Gottesbezeichnungen im Germanisch-Altdeutschen (Berlin 1935) S. 30 f.

7) [S. 33] Vgl. bes. *Erik Brate*, Andra Merseburg-besvärjelsen: Arkiv för nordisk Filologi 35 (1919), 287 ff. Als Übersetzung und Entlehnung aus dem Namen der spätrömischen Göttin *Abundantia* faßt die germanisc e Volla-Fulla *Hans Naumann*, Germanischer Schicksalsglaube (Jena 1934) S. 59. — Zum *vor*indogermanischen Ursprung der germanischen Wanengottheiten (bes. Nerthus-Njörd, Freyr, Freyja) vgl. *F. R. Schröder*, Germanentum und Alteuropa: Germ.-Rom. Monatsschrift 22 (1934), 187 ff.

8) [S. 33] Vgl. *F. R. Schröder*, Germanische Schöpfungsmythen, eine vergleichende religionsgeschichtliche Studie: Germ.-Rom. Monatsschrift 19 (1931), 1—26, 81—99, wo sich weitere Literaturnachweise finden; dazu ebda. 22 (1934), 187 ff.

9) [S. 33] Vgl. *Michel Jonval*, Les chansons mythologiques lettonnes, publiées avec une traduction française (Paris [1929]) S. 129 ff.

10) [S. 34] *Leopold von Schroeder*, Mysterium und Mimus im Rigveda (Leipzig 1908) S. 275 ff. Anhangsweise zieht der Verfasser auch die altindische Erzählung von Ṛishyaçriñga heran (S. 292 ff.), vgl. dazu jetzt vor allem *Charles Allyn Williams*, Oriental Affinities of the Legend of the Hairy Anchorite, the Theme of the Hairy Solitary in its Early Forms with Reference to 'Die Lügend von Sanct Johanne Chrysostomo' (Reprinted by Luther 1537) and to Other European Variants: University of Illinois Studies in Laguage and Literature Vol. X No. 2 May 1925, XI No. 4 November 1926. Zu Ṛishyaçriñga und Enkidu (im Gilgameschepos) vgl. auch *F. R. Schröder*, Helgis Erwachen: Paul und Braunes Beiträge 43 (1918), 490 ff.

11) [S. 36] *E. W. West*, Pahlavi Texts translated. Part II: The Dâdistân-î Dînîk and the Epistles of Mânûskîhar (Sacred Books of the East, Vol. XVIII. Oxford 1882) S. XXVIII f. u. bes. Appendix III: The Meaning of Khvêtûk-das or Khvêtûdâd S. 389 ff.

12) [S. 36] Ebda. S. 418 f.

13) [S. 37] d. i. der schon im Awesta genannte Gandarva (Gandarəwa), (vgl. Yäšt 5, 38; 19, 41 (Die Yäšt's des Awesta, übersetzt und eingeleitet von *Hermann Lommel*: Quellen der Religionsgeschichte, Gruppe 6: Iran. Göttingen 1927 S. 34, 180), wo er der „gelbfüßige" genannt wird. Dies bedeutet auch der Name ahd. Sintarfizzilo-altnord. Sinfjötli, vgl. hierzu

die überzeugenden Ausführungen von *Rudolf Much*, Zeitschrift für deutsches Altertum 66 (1929), 15 ff.

14) [S. 37] Vgl. *Ebert*, Reallexikon der Vorgeschichte 14 (Berlin 1929), 152 in dem Artikel 'Verwandtschaft' von *Thurnwald* (nach M. A. Czaplicka, Aboriginal Siberia, A Study in Social Anthropology, Oxford 1914 S. 71 f.).

15) [S. 38] Vgl. z. B. *Gero von Merhart*, Bronzezeit am Jenissei. Ein Beitrag zur Urgeschichte Sibiriens (Wien 1926); *A. M. Tallgren*, Artikel ,Sibirien' in Eberts Reallexikon der Vorgeschichte 12 (Berlin 1928), 70 f.; auch *Hans F. K. Günther*, Die Nordische Rasse bei den Indogermanen Asiens (München 1934), bes. S. 155 ff.

16) [S. 39] *Uno Holmberg*, Der Baum des Lebens: Annales Academiae Scientiarum Fennicae, ser. B. tom. XVI, 3. Helsinki 1923.

17) [S. 40] *F. R. Schröder*, Germanentum und Hellenismus (Heidelberg 1924); Altgermanische Kulturprobleme (Berlin 1929); Skandinavien und der Orient im Mittelalter: Germ.-Rom. Monatsschrift 8 (1920), 204—215, 281—290.

18) [S. 40] *Otto Kern*, Die Religion der Griechen I (Berlin 1926) S. 63 Anm. 2.

19) [S. 40] Auch der nordische Mythos von der Tötung des Urriesen Ymir und der Erschaffung der Welt aus seinen einzelnen Teilen (vgl. Vafthrudhnismál Str. 40, 41; Grímnismál Str. 21) ist, wie ich jetzt glaube, nicht in jüngerer Zeit dem Iran entlehnt, sondern bereits altindogermanisch. — So gehen auch „Die Grundlagen der Thrymskvidha", für die *S. Singer*, Neophilologus 17 (1931/32), 47 f. und Germanisch-Romanisches Mittelalter, Aufsätze u. Vorträge (Zürich 1935) S. 153 ff. u. a. auf eine indische Parallele hingewiesen hat, m. E. doch auf einen urindogermanischen Mythos zurück (entgegen Singer, der unter Hinweis auf frühere Arbeiten von mir jüngere Nordwanderung über Kleinasien und Rußland annimmt).

20) [S. 41] Vgl. *Ernst Kornemann*, Die Geschwisterehe im Altertum: Mitteilungen der Schlesischen Gesellschaft für Volkskunde 24 (1923), 17 ff., Nachträge: Klio 19 (1925), 355 ff., ferner ders., Die Stellung der Frau in der vorgriechischen Mittelmeerkultur (Orient u. Antike 4. Heidelberg 1927) und *O. G. v. Wesendonck*, Zur Verwandtenehe bei den Arsakiden: Archiv für Religionswissenschaft 30 (1933), 383 ff.

21) [S. 41] *E. Kornemann*, Mitteilungen der Schles. Ges. a. a. O. S. 44.
